

# MARX Y SU CONCEPTO DEL HOMBRE

Incluye *Manuscritos económico-filosóficos* de Karl Marx

ERICH FROMM


BREVIARIOS
Fondo de Cultura Económica



# MARX Y SU CONCEPTO DEL HOMBRE

Incluye *Manuscritos económico-filosóficos* de Karl Marx

ERICH FROMM

cfe
BREVIARIOS
Fondo de Cultura Económica

**BREVIARIOS**

***del***

**FONDO DE CULTURA ECONÓMICA**

**166**

**Traducción**

JULIETA CAMPOS

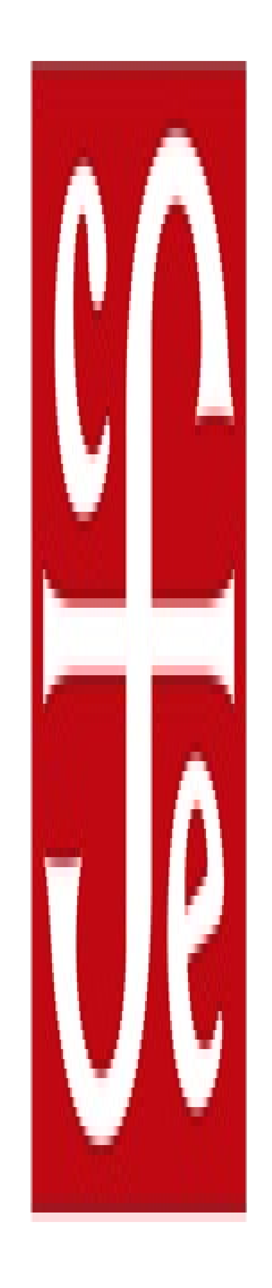
**Erich Fromm**

# Marx y su concepto del hombre

**Incluye**

***Manuscritos económico-filosóficos***

**de Karl Marx**



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1961

Primera edición en español, 1962

Segunda edición, 2019

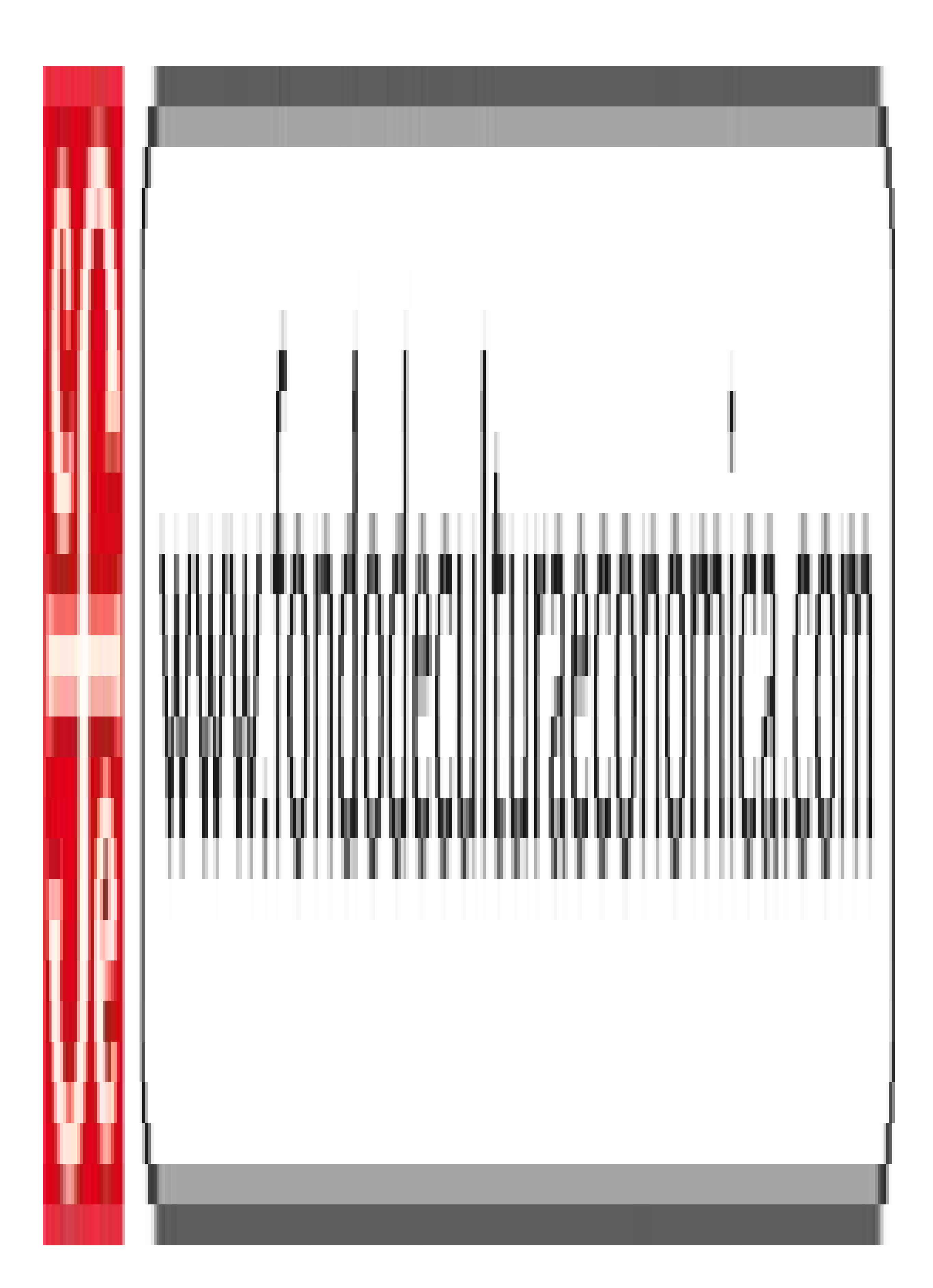
[Primera edición en libro electrónico, 2020]



Título original: Marx's Concept of Man



Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México


www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. 55-5227-4672

Diseño de portada: Neri Ugalde



**ISBN 978-607-16-662-46 (ePub)**

**ISBN 978-607-16-6521-5 (rústico)**

Hecho en México - Made in Mexico

**ÍNDICE**

# PREFACIO

El núcleo de este volumen está constituido por una traducción de la principal obra filosófica de Karl Marx, publicada por vez primera [en inglés] en los Estados Unidos.[1] Obviamente, esta publicación es importante, aunque sólo fuera porque pondrá en contacto al público con una de las principales obras de la filosofía poshegeliana, hasta ahora desconocida en el mundo de habla inglesa [y española].

La filosofía de Marx, como una gran parte del pensamiento existencialista, representa una protesta contra la enajenación del hombre, su pérdida de sí mismo y su transformación en una cosa; es un movimiento contra la deshumanización y automatización del hombre, inherente al desarrollo del industrialismo occidental. Es despiadadamente crítica de todas las “respuestas” al problema de la existencia humana que tratan de aportar soluciones por la negación o simulación de las dicotomías inherentes a la existencia humana. La filosofía de Marx tiene sus raíces en la tradición filosófica humanista de Occidente, que va de Spinoza a Goethe y Hegel, pasando por los filósofos franceses y alemanes de la Ilustración, y cuya esencia misma es la preocupación por el hombre y la realización de sus potencialidades.

Para la filosofía de Marx, que ha encontrado su expresión más articulada en los Manuscritos económico-filosóficos, el problema central es el de la existencia del individuo real, que es lo que hace, y cuya “naturaleza” se desarrolla y se revela en la historia. Pero, en contraste con Kierkegaard y otros, Marx contempla al hombre en toda su concreción, como miembro de una sociedad y una clase dadas y, al mismo tiempo, como cautivo de éstas. La plena realización de la humanidad del hombre y su emancipación de las fuerzas sociales que lo aprisionan está ligada, para Marx, al reconocimiento de estas fuerzas y al cambio social basado en este reconocimiento.

La filosofía de Marx es una filosofía de protesta; es una protesta imbuida de fe en el hombre, en su capacidad para liberarse y realizar sus potencialidades. Esta

fe es un rasgo del pensamiento de Marx que ha sido característico de la actitud occidental desde fines de la Edad Media hasta el siglo XIX y que ahora es tan escasa. Por esta misma razón, para muchos lectores infectados por el espíritu contemporáneo de resignación y el renacimiento de la idea del pecado original (en los términos de Freud o de Niebuhr), la filosofía de Marx parecerá superada, anticuada, utópica —y por esta razón, cuando no por otras, rechazarán la voz de la fe en las posibilidades del hombre y de la esperanza en su capacidad para llegar a ser lo que potencialmente es—. Para otros, sin embargo, la filosofía de Marx será una fuente de nueva visión y esperanza.

Creo que hacen falta la esperanza y una nueva perspectiva que trascienda los estrechos límites del pensamiento positivista y mecanicista de las ciencias sociales en la actualidad, si Occidente quiere salir con vida de este siglo de prueba. Si el pensamiento occidental, del siglo XIII al XIX (o quizás, para ser exactos, hasta el estallido de la primera Guerra Mundial en 1914), fue un pensamiento de esperanza, una esperanza enraizada en las ideas de los profetas y el pensamiento greco-romano, los últimos cuarenta años han sido de un pesimismo y una desesperanza crecientes. El hombre medio busca refugio; trata de escapar de la libertad y busca seguridad en el regazo del gran Estado y la gran compañía. Si no podemos salir de esta desesperanza, es posible que aún podamos sostenernos durante algún tiempo sobre la base de nuestra fuerza material pero, a la larga, la perspectiva histórica de Occidente estará condenada a la extinción física o espiritual.

Grande como es la importancia de la filosofía marxista como fuente de visión filosófica y como antídoto contra la actitud generalizada —velada o abiertamente— de resignación, hay otra razón, no menos importante, para su publicación en este momento. El mundo se desgarra hoy entre dos ideologías rivales: la del “marxismo” y la del “capitalismo”. Mientras que, en los Estados Unidos, “socialismo” es una palabra diabólica e irrecomendable, lo contrario sucede en el resto del mundo. No sólo Rusia y China utilizan el término “socialismo’’ para hacer atractivos sus sistemas, sino que la mayoría de los países asiáticos y africanos se sienten profundamente atraídos por las ideas del socialismo marxista. Para ellos, el socialismo y el marxismo son atractivos no sólo por las realizaciones económicas de Rusia y China, sino por los elementos espirituales de justicia, igualdad y universalidad inherentes al socialismo marxista (enraizado en la tradición espiritual occidental). Aunque la verdad es que la Unión Soviética es un sistema de capitalismo conservador de Estado y no la realización del socialismo marxista y aunque China niega, por los medios que

emplea, esa emancipación de la persona humana que es el fin mismo del socialismo, ambas utilizan la fuerza del pensamiento marxista para atraer a los pueblos de Asia y África. ¿Y cómo reaccionan la opinión pública norteamericana y la política oficial? Hacemos todo por reforzar la pretensión ruso-china proclamando que su sistema es “marxista” e identificando el marxismo y el socialismo con el capitalismo de Estado soviético y el totalitarismo chino. Enfrentando a las masas no comprometidas del mundo a la alternativa entre el “marxismo” y el “socialismo”, por una parte, y el “capitalismo”, por la otra (o, como suele decirse, entre la “esclavitud” y la “libertad” o la libre empresa), damos a la Unión Soviética y a los comunistas chinos todo el apoyo posible en la batalla por el espíritu de los hombres.

Las alternativas para los países subdesarrollados, cuyo desarrollo político será decisivo en los próximos cien años, no son el capitalismo o el socialismo sino el socialismo totalitario o el socialismo marxista humanista, tal como tiende a desarrollarse en distintas formas en Polonia, Yugoslavia, Egipto, Birmania, Indonesia, etc. Occidente tiene mucho que ofrecer como líder de ese desarrollo a las antiguas naciones coloniales; no sólo capital y ayuda técnica, sino también la tradición humanista occidental de la que el socialismo marxista es la suma; la tradición de la libertad del hombre, no sólo de sino para desarrollar sus propias potencialidades humanas, la tradición de la dignidad y la fraternidad humanas. Pero naturalmente, para ejercer esta influencia y comprender las pretensiones rusas y chinas, hay que entender el pensamiento de Marx y descartar la imagen ignorante y deformada del marxismo que es corriente hoy en el pensamiento norteamericano. Espero que este libro sea un paso en esa dirección.

He intentado presentar, en mi introducción, la concepción del hombre en Marx en forma sencilla (espero que no simplista), porque su estilo hace que sus escritos no sean siempre fáciles de entender y confío en que la introducción ayudará a la mayoría de los lectores a comprender el texto de Marx. Me he abstenido de manifestar mis desacuerdos con el pensamiento de Marx, porque son pocos en lo que se refiere a su existencialismo humanista. Existen ciertos desacuerdos respecto de sus teorías sociológicas y económicas, algunos de los cuales he expresado en obras anteriores.[2] Se refieren, principalmente, al hecho de que Marx no percibiera la medida en que el capitalismo era capaz de modificarse a sí mismo para satisfacer las necesidades económicas de las naciones industrializadas, no previera claramente los peligros de la burocratización y la centralización ni los sistemas autoritarios que podían surgir como alternativas al socialismo. Pero como este libro sólo se refiere al pensamiento filosófico e

histórico de Marx, no es el lugar para analizar los puntos controvertibles de su teoría económica y política.

La crítica a Marx es, sin embargo, algo muy distinto del juicio acostumbrado, fanático o condescendiente, tan característico de las opiniones actuales sobre él. Estoy convencido de que sólo si entendemos el sentido real del pensamiento de Marx y podemos diferenciarlo, en consecuencia, del seudomarxismo ruso y chino, seremos capaces de entender las realidades del mundo de hoy y estaremos preparados para enfrentarnos realista y positivamente a su reto. Espero que este libro contribuya no sólo a una mayor comprensión de la filosofía humanista de Marx, sino que sirva para disminuir la actitud irracional y paranoide que ve en Marx al diablo y en el socialismo un reino del diablo.

Aunque los Manuscritos económico-filosóficos constituyen la parte principal de este volumen, he incluido también pequeños fragmentos de otros escritos filosóficos de Marx para redondear el cuadro. El más largo de estos apéndices comprende varios testimonios acerca de la persona de Marx, que tampoco habían sido publicados antes en los Estados Unidos. He añadido esta sección porque la persona de Marx, igual que sus ideas, ha sido calumniada y difamada por muchos autores; creo que una imagen más fiel de Marx, como hombre, contribuirá a destruir algunos prejuicios en relación con sus ideas.[3]

Sólo me queda expresar mi cálido agradecimiento a T. B. Bottomore, de la London School of Economics, por haberme permitido utilizar su excelente traducción de los Manuscritos eoonómico-filosóficos[4] y agradecerle también las importantes sugerencias críticas que me hizo después de leer el original de mi introducción.

E. F.

# 1. LA FALSIFICACIÓN DE LAS CONCEPCIONES DE MARX

UNA de las ironías peculiares de la historia es que no haya límites para el entendimiento equivocado y la deformación de las teorías, aun en una época donde hay acceso ilimitado a las fuentes; no hay un ejemplo más definitivo de este fenómeno que lo que ha sucedido con la teoría de Karl Marx en las últimas décadas. Se hacen continuas referencias a Marx y al marxismo en la prensa, los discursos políticos, los libros y los artículos escritos por estudiosos de las ciencias sociales y filósofos respetables; no obstante, con pocas excepciones, parece que los políticos y periodistas jamás han echado siquiera una mirada a una línea escrita por Marx y que los estudiosos de las ciencias sociales se contentan con un conocimiento mínimo de Marx. Aparentemente se sienten seguros actuando como expertos en este terreno, puesto que nadie con prestigio y posición en el reino de la investigación social pone en cuestión sus ignorantes afirmaciones.[1]

Entre los entendimientos equivocados que circulan no hay quizás otro más difundido que la idea del “materialismo” de Marx. Se supone que Marx creía que la principal motivación psicológica del hombre es su deseo de ganancias y de bienestar económico y que su busca de las utilidades máximas constituye el principal incentivo de su vida personal y de la vida de la especie humana. Como complemento de esta idea existe el supuesto, igualmente difundido, de que Marx descuidó la importancia del individuo; de que no tenía respeto ni comprensión por las necesidades espirituales del hombre y que su “ideal” era la persona bien alimentada y bien vestida pero “sin alma”. La crítica de la religión que hace Marx se considera idéntica a la negación de todos los valores espirituales y esto parece aún más evidente a los que suponen que creer en Dios es la condición de toda orientación espiritual.

Esta imagen de Marx discute también su paraíso socialista como la sede de millones de hombres sometidos a una todopoderosa burocracia estatal, que han renunciado a su libertad aunque puedan haber realizado la igualdad; estos “individuos” materialmente satisfechos han perdido su individualidad y han sido

transformados en millones de robots y autómatas uniformados, conducidos por una pequeña élite de líderes mejor alimentados.

Baste decir por ahora que esta imagen popularizada del “materialismo” de Marx —su tendencia antiespiritualista, su deseo de uniformidad y subordinación— es totalmente falsa. El fin de Marx era la emancipación espiritual del hombre, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a su totalidad humana, el encuentro de una unidad y armonía con sus semejantes y con la naturaleza. La filosofía de Marx fue, en términos seculares y no teístas, un paso nuevo y radical en la tradición del mesianismo profético; tendió a la plena realización del individualismo, el mismo fin que ha guiado el pensamiento occidental desde el Renacimiento y la Reforma hasta el siglo XIX.

Esta otra imagen chocará a muchos lectores por su incompatibilidad con las ideas acerca de Marx a las que han tenido acceso. Pero, antes de probarla, quiero acentuar la ironía existente en el hecho de que la descripción que se hace del propósito de Marx y del contenido de su visión del socialismo corresponda casi exactamente a la realidad de la sociedad capitalista occidental de nuestros días. La mayoría de la gente es motivada por un deseo de mayores ganancias materiales, de confort y productos destinados a facilitarlo, y este deseo sólo tiene un límite: el deseo de seguridad y de evitación de riesgos. Cada vez se sienten más satisfechos con una vida regulada y manipulada, en la esfera de la producción y del consumo, por el Estado y las grandes compañías con sus respectivas burocracias; han llegado a un grado de conformismo que ha borrado, en gran medida, toda individualidad. Son, para utilizar el término de Marx, “hombres mercancías” impotentes al servicio de máquinas viriles. El cuadro del capitalismo, a mediados del siglo XX, apenas se distingue de la caricatura del socialismo marxista trazada por sus oponentes.

Más sorprendente es aún el hecho de que los que acusan más duramente a Marx de “materialismo” atacan al socialismo por su falta de realismo, al no reconocer que el único incentivo eficiente del hombre en el trabajo es su deseo de beneficios materiales. Difícilmente podría ilustrarse mejor la ilimitada capacidad del hombre para negar las contradicciones obvias con racionalizaciones, si esto le conviene. Las mismas razones que se dicen pruebas de que las ideas de Marx son incompatibles con nuestra tradición religiosa y espiritual que se utilizan para defender nuestro sistema actual, contra Marx, son empleadas al mismo tiempo, por los mismos individuos, para probar que el capitalismo corresponde a la naturaleza humana y es, por tanto, muy superior al socialismo “irrealista”.

Trataré de demostrar que esta interpretación de Marx es completamente falsa; que su teoría no supone que el principal motivo del hombre sea la ganancia material; que, además, el fin mismo de Marx es liberar al hombre de la presión de las necesidades económicas, para que pueda ser plenamente humano; que Marx se preocupa, principalmente, por la emancipación del hombre como individuo, la superación de la enajenación, el restablecimiento de su capacidad para relacionarse plenamente con el hombre y la naturaleza; que la filosofía de Marx constituye un existencialismo espiritual en lenguaje laico y, por su cualidad espiritual, se opone a la práctica materialista y a la filosofía materialista, apenas disimulada, de nuestra época. El fin de Marx, el socialismo, basado en su teoría del hombre, es esencialmente un mesianismo profético en el lenguaje del siglo XIX.

¿Cómo puede ser, entonces, que la filosofía de Marx sea tan completamente malentendida y deformada hasta convertirla en su opuesto? Hay varias razones. La primera y más obvia es la ignorancia. Parece que se tratara de cuestiones que, por no enseñarse en las universidades y no constituir tema de ningún examen, se prestan "libremente" a que todo el mundo piense, hable, escriba sobre ellas como se le antoje y sin ningún conocimiento. No hay autoridades reconocidas que puedan insistir en que se respeten los hechos y la verdad. Por eso todos se sienten con derecho a hablar de Marx sin haberlo leído o, cuando menos, sin haber leído lo suficiente para tener una idea de su complejo, intrincado y sutil sistema de pensamiento. No ha contribuido a mejorar la situación el hecho de que los Manuscritos económico-filosóficos de Marx, su principal obra filosófica donde se expone su concepción del hombre, de la enajenación, la emancipación, etc., no hayan sido traducidos hasta ahora al inglés[2] y, por tanto, que algunas de sus ideas fueran desconocidas para el mundo de habla inglesa. Pero este hecho no basta para explicar la ignorancia que prevalece. Primero, porque el hecho de que esta obra de Marx no hubiera sido traducida antes al inglés es, de por sí, tanto un síntoma como una causa de la ignorancia; segundo, porque la principal tendencia del pensamiento filosófico de Marx está suficientemente clara en los escritos previamente publicados en inglés para haber podido impedir el falseamiento que se ha producido.

Otra razón descansa en el hecho de que los comunistas rusos se apropiaran la teoría de Marx y trataran de convencer al mundo de que su práctica y su teoría siguen las ideas de aquél. Aunque lo contrario es lo cierto, Occidente aceptó las pretensiones de la propaganda y ha llegado a dar por supuesto que la posición de Marx corresponde a la concepción y la práctica rusas. No obstante, los

comunistas rusos no son los únicos culpables de malinterpretar a Marx. Aunque el brutal desprecio de los rusos por la dignidad individual y los valores humanistas es, ciertamente, peculiar de ellos, la malinterpretación de Marx como expositor de un materialismo económico-hedonista ha sido compartida también por muchos socialistas anticomunistas y reformistas. No es difícil comprender las razones. Mientras que la teoría de Marx fue una crítica del capitalismo, muchos de sus seguidores estaban tan profundamente imbuidos por el espíritu del capitalismo que interpretaron el pensamiento de Marx según las categorías económicas y materialistas que prevalecen en el capitalismo contemporáneo. En efecto, aunque los comunistas soviéticos, como los socialistas reformistas, creían que eran enemigos del capitalismo, concebían el comunismo —o el socialismo— con el espíritu del capitalismo. Para ellos, el socialismo no es una sociedad humanamente distinta del capitalismo sino, más bien, una forma de capitalismo en la que la clase trabajadora ha alcanzado un alto nivel; es, como alguna vez observó Engels irónicamente, "la sociedad actual sin sus defectos".

Hasta ahora nos hemos ocupado de las razones racionales y realistas de la deformación de las teorías de Marx. Pero, sin duda, también hay razones irracionales que contribuyen a producir esa deformación. La Rusia soviética ha sido considerada como la encarnación misma de todo mal; de ahí que sus ideas hayan asumido la cualidad de lo diabólico. Lo mismo que en 1917, en un corto lapso, el káiser y los "hunos" fueron considerados como la encarnación del mal e inclusive la música de Mozart se convirtió en parte del reino del mal, los comunistas han ocupado ahora el lugar del diablo y sus doctrinas no son analizadas objetivamente. La razón aducida generalmente para explicar este odio es el terror practicado, durante muchos años, por los estalinistas. Pero hay serias razones para dudar de la sinceridad de esta explicación; los mismos actos de terror e inhumanidad, cuando son practicados por los franceses en Argelia, por Trujillo en Santo Domingo y por Franco en España, no provocan la misma indignación moral; en realidad, apenas si provocan alguna indignación. Además, el cambio del sistema de terror sin límites de Stalin al Estado policial reaccionario de Jruschov* no ha recibido suficiente atención, aunque sería de esperarse que, cualquiera seriamente preocupado por la libertad humana cobrara conciencia y se sintiera satisfecho de un cambio que, aunque insuficiente, es una gran mejoría sobre el terror desnudo de Stalin. Todo esto nos hace pensar si la indignación contra Rusia se origina realmente en sentimientos morales y humanitarios o, más bien, en el hecho de que un sistema que no reconoce la propiedad privada es considerado inhumano y amenazador.

Es difícil determinar cuál de los factores antes citados es más responsable de la deformación y entendimientos equivocados de la filosofía de Marx. Probablemente varían en importancia y no es probable que ninguno de ellos sea el único factor responsable.

## 2. EL MATERIALISMO HISTÓRICO DE MARX

EL PRIMER obstáculo que hay que vencer para llegar a una comprensión justa de la filosofía de Marx es el entendimiento equivocado de los conceptos materialismo y materialismo histórico. Los que consideran que consiste en la tesis filosófica de que el interés material del hombre, su deseo de obtener ganancias y comodidades materiales cada vez mayores, es su mayor motivación, olvidan el simple hecho de que las palabras “idealismo” y “materialismo”, tal como son utilizadas por Marx y todos los demás filósofos, no tienen nada que ver con las motivaciones psíquicas de un nivel superior, espiritual, en oposición a las de un nivel inferior y más bajo. En la terminología filosófica, el “materialismo” (o “naturalismo”) se refiere a una concepción filosófica que sostiene que la materia en movimiento es el elemento fundamental del universo. En este sentido, los filósofos presocráticos griegos eran “materialistas”, aunque no eran en absoluto materialistas en el sentido de la palabra antes mencionado, como juicio de valor o principio ético. Se entiende, por el contrario, por idealismo una filosofía en la que no es el mundo siempre variable de los sentidos lo que constituye la realidad, sino las esencias incorpóreas o ideas. El sistema de Platón es el primer sistema filosófico al que se aplicó el nombre de “idealismo”. Aunque Marx era, en el sentido filosófico, un materialista, en ontología nunca se interesó realmente por esas cuestiones y apenas si las trató.

Hay, sin embargo, muchas clases distintas de filosofías materialistas e idealistas y, para comprender el “materialismo” de Marx, tenemos que ir más allá de la definición general que acabamos de dar. Marx adoptó, en realidad, una posición firme contra una forma de materialismo filosófico corriente entre numerosos pensadores progresistas (especialmente estudiosos de las ciencias naturales) de su tiempo. Este materialismo sostenía que “el” sustrato de todos los fenómenos mentales y espirituales se encontraba en la materia y los procesos materiales. En su forma más superficial y vulgar, este tipo de materialismo sostenía que los sentimientos y las ideas se explican suficientemente como resultado de procesos corporales químicos y que “el pensamiento es al cerebro como la orina a los riñones”.

Marx combatió este tipo de materialismo “burgués’’ mecanicista, “ese materialismo abstracto de los naturalistas que deja a un lado el proceso histórico”[1] y postuló en su lugar lo que llamó en los Manuscritos económico-filosóficos “el naturalismo o humanismo [que] se distingue tanto del idealismo como del materialismo y, al mismo tiempo, constituye su verdad unificadora”.[2] Marx nunca utilizó los términos “materialismo histórico” o “materialismo dialéctico”; se refirió a su propio “método dialéctico” en contraste con el de Hegel y a su “base materialista”, con lo que se refería simplemente a las condiciones fundamentales de la existencia humana.

Este aspecto del “materialismo”, el “método materialista” de Marx, que distingue su concepción de la de Hegel, supone el estudio de la vida económica y social reales del hombre y de la influencia del modo de vida real del hombre en sus pensamientos y sentimientos. “Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida.”[3] O, en términos algo diferentes: “La filosofía de la historia de Hegel no es más que la expresión filosófica del dogma cristiano-germánico respecto de la contradicción entre el espíritu y la materia, Dios y el mundo… La filosofía de la historia de Hegel presupone un espíritu abstracto o absoluto, que se desenvuelve de tal manera que la humanidad es sólo una masa que contiene este espíritu, consciente o inconscientemente. Hegel supone que una historia especulativa, esotérica, precede y está subyacente a la historia empírica. La historia de la humanidad se transforma en la historia del espíritu abstracto de la humanidad, que trasciende al hombre real”.[4]

Marx definió sucintamente su propio método histórico: “El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que produce como con el modo cómo producen.

Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción”.[5]

Marx estableció claramente la diferencia entre el materialismo histórico y el materialismo contemporáneo en sus tesis sobre Feuerbach: “La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa (Gegenstand), la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto (Objekt) o de la contemplación (Anschauung), no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva (gegenständliche)”.[6] Marx —como Hegel— ve el objeto en su movimiento, en su devenir y no como “objeto” estático, que pueda ser explicado descubriendo la “causa” física del mismo. En contraste con Hegel, Marx estudia al hombre y la historia partiendo del hombre real y de las condiciones económicas y sociales en las cuales tiene que vivir y no primordialmente de sus ideas. Marx estaba tan lejos del materialismo burgués como del idealismo de Hegel, por eso podía decir justamente que su filosofía no es ni idealismo ni materialismo sino una síntesis: humanismo y naturalismo.

Ahora puede apreciarse claramente por qué la idea popularizada de la naturaleza del materialismo histórico es errónea. La opinión popular supone que, en la concepción de Marx, el motivo psicológico más fuerte en el hombre es ganar dinero y tener mayor comodidad material; si ésta es la principal fuerza que actúa en el hombre, continúa su “interpretación” del materialismo histórico, la clave de la comprensión de la historia es el deseo material del hombre; por eso, la clave de la explicación de la historia es el estómago del hombre y su ambición de satisfacciones materiales. El entendimiento equivocado fundamental en que descansa esta interpretación está en el supuesto de que el materialismo histórico es una teoría psicológica que se refiere a los impulsos y pasiones del hombre. Pero, en realidad, el materialismo histórico no es en absoluto una teoría psicológica; sostiene que el modo de producción del hombre determina su pensamiento y sus deseos y no que sus principales deseos sean los de obtener la máxima ganancia material. La economía, en este contexto, se refiere no a un impulso psíquico, sino al modo de producción; no a un factor subjetivo, psicológico, sino a un factor objetivo, económico-sociológico. La única premisa cuasipsicológica de la teoría está en la suposición de que el hombre necesita

alimentos, techo, etc., y, por tanto, necesita producir; de ahí que el modo de producción, que depende de numerosos factores objetivos, actúe primero, como si dijéramos, y determine las demás esferas de sus actividades. Las condiciones objetivas que determinan el modo de producción y, por tanto, la organización social determinan al hombre, sus ideas y sus intereses. En realidad, la idea de que "las instituciones forman a los hombres", como decía Montesquieu, era una vieja idea; lo nuevo en Marx es su análisis detallado de las instituciones como originadas en el modo de producción y en las fuerzas de producción que lo condicionan. Ciertas condiciones económicas, como las del capitalismo, producen como incentivo principal el deseo de dinero y propiedad; otras condiciones económicas pueden producir exactamente los deseos opuestos, como el ascetismo y el desprecio por los bienes terrenales, como sucede en muchas culturas orientales y en las primeras etapas del capitalismo.[7] La pasión por el dinero y la propiedad, según Marx, está tan condicionada económicamente como las pasiones opuestas.[8]

La interpretación "materialista" o "económica" de la historia no tiene nada que ver con un supuesto impulso "materialista" o "económico" como el impulso fundamental del hombre. Significa que el hombre, el hombre real y total, "los individuos realmente vivos" —no las ideas producidas por estos "individuos''— son el tema de la historia y de la comprensión de sus leyes. La interpretación marxista de la historia podría llamarse una interpretación antropológica de la historia, si se quisiera evitar las ambigüedades de los términos "materialista" y "económico"; es la comprensión de la historia basada en el hecho de que los hombres son "autores y actores de su historia".[9], [10]

En realidad, una de las grandes diferencias entre Marx y la mayoría de los escritores de los siglos XVIII y XIX es que no considera el capitalismo como un resultado de la naturaleza humana ni la motivación del hombre en el capitalismo como la motivación universal del hombre. El absurdo de la opinión que sostiene que Marx consideraba el impulso por obtener el máximo de ganancias como el motivo más profundo del hombre se hace evidente cuando tomamos en cuenta que Marx hizo algunas declaraciones muy directas sobre los impulsos humanos. Diferenció los impulsos constantes o "fijos", que "existen en todas las circunstancias y que pueden ser modificados por las condiciones sociales sólo por lo que se refiere a la forma y la dirección", y los impulsos "relativos", que "deben su origen sólo a determinado tipo de organización social". Marx suponía que el sexo y el hambre caían en la categoría de los impulsos "fijos", pero nunca se le ocurrió considerar el impulso por obtener el máximo de ganancias

económicas como un impulso constante.[11]

Pero no hacen falta estas pruebas de las ideas psicológicas de Marx para demostrar que la opinión popular acerca del materialismo de Marx es totalmente falsa. Toda la crítica de Marx al capitalismo es, precisamente, que ha hecho del interés por el dinero y la ganancia material el motivo principal del hombre y su concepción del socialismo es la de una sociedad en la cual este interés material dejaría de ser dominante. Esto se apreciará aún más claramente cuando analicemos en detalle el concepto de Marx de la emancipación humana y la libertad.

Como subrayé antes, Marx parte del hombre, que hace su propia historia: "La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran, las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres. Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material".[12]

Es muy importante comprender la idea fundamental de Marx: el hombre puede hacer su propia historia: es su propio creador. Como expresó, muchos años después, en El capital: "Esta historia sería más fácil de trazar, pues, como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural en que la una está hecha por el hombre y la otra no".[13] El hombre se crea a sí mismo en el proceso de la historia. El factor esencial de este proceso de autocreación de la raza humana está en su relación con la naturaleza. El hombre, en el principio de su historia, está ciegamente atado o encadenado a la naturaleza. En el proceso de la evolución, transforma su relación con la naturaleza y, por tanto, se transforma a sí mismo.

Marx se extiende más en El capital sobre esta dependencia de la naturaleza:

“Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que el mundo burgués, pero se basan, bien en el carácter rudimentario del hombre ideal, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de señorío y esclavitud. Están condicionados por un bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo y por la natural falta de desarrollo del hombre dentro de su proceso material de producción de vida, y, por tanto, de unos hombres con otros y frente a la naturaleza. Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos. El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución”.[14]

En esta exposición, Marx habla de un elemento que tiene un papel central en su teoría: el trabajo. El trabajo es el factor que constituye la mediación entre el hombre y la naturaleza; el trabajo es el esfuerzo del hombre por regular su metabolismo con la naturaleza. El trabajo es la expresión de la vida humana y a través del trabajo se modifica la relación del hombre con la naturaleza: de ahí que, mediante el trabajo, el hombre se modifique a sí mismo. Más adelante ahondaremos en este concepto del trabajo.

Concluiré esta sección citando la formulación más completa hecha por Marx del concepto de materialismo histórico, escrita en 1859:

“El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual

en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta ahí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana”.[15]

Sería útil subrayar y elaborar algunas nociones específicas de esta teoría. Antes que nada, el concepto de Marx del cambio histórico. El cambio se debe a la contradicción entre las fuerzas de producción (y otras condiciones objetivas) y la

organización social existente. Cuando un modo de producción u organización social obstaculiza en vez de favorecer a las fuerzas dadas de producción, la sociedad, si no quiere morir, escogerá aquellas formas de producción que correspondan a la nueva serie de fuerzas productivas y las desarrollará. La evolución del hombre, a través de la historia, se ha caracterizado por la lucha del hombre con la naturaleza. En un momento de la historia (y, según Marx, en el futuro inmediato), el hombre habrá desarrollado las fuentes productivas de la naturaleza en tal medida que el antagonismo entre el hombre y la naturaleza pueda resolverse eventualmente. En este momento terminará "la prehistoria del hombre'' y comenzará la verdadera historia humana.

## 3. EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA, LA ESTRUCTURA SOCIAL Y EL USO DE LA FUERZA

UN PROBLEMA de la mayor importancia se plantea en el fragmento citado: el de la conciencia humana. La afirmación clave es ésta: “No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”. Marx dio una explicación más completa, en relación con el problema de la conciencia, en La ideología alemana:

“Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos no como puedan representarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal como realmente son; es decir, tal como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.

”La producción de las ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres son reales y actuantes, tal como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia

no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura,* este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.”[1]

En primer lugar, hay que advertir que Marx, como Spinoza y más tarde Freud, creía que la mayor parte de lo que los hombres piensan conscientemente es conciencia “falsa”, ideología y racionalización; que las verdaderas fuentes de los actos del hombre son inconscientes. Según Freud, se originan en los impulsos de la libido; según Marx, se originan en toda la organización social del hombre, que dirige su conciencia en determinadas direcciones y le impide que cobre conciencia de determinados hechos y experiencias.[2]

Es importante reconocer que esta teoría no pretende que las ideas o ideales no son reales ni poderosos. Marx habla de la conciencia, no de los ideales. Es precisamente la ceguera del pensamiento consciente del hombre lo que le impide tener conciencia de sus verdaderas necesidades humanas y de los ideales arraigados en ellas. Sólo si la conciencia falsa se transforma en conciencia verdadera, es decir, sólo si tenemos conciencia de la realidad, en vez de deformarla mediante racionalizaciones y ficciones, podemos cobrar conciencia también de nuestras necesidades humanas reales y verdaderas.

Hay que observar también que, para Marx, la ciencia misma y todas las capacidades inherentes al hombre son parte de las fuerzas de producción que interactúan con las fuerzas de la naturaleza. Aun por lo que se refiere a la influencia de las ideas en la evolución humana, Marx no olvidó de ningún modo su influencia, como hace suponer la vulgarización de su obra. Sus argumentos no iban contra las ideas, sino contra las ideas que no estaban arraigadas en la realidad humana y social, que no eran —para utilizar la terminología de Hegel— “una posibilidad real”. Sobre todo, nunca olvidó que no sólo las circunstancias hacen al hombre sino que también el hombre hace a las circunstancias. El siguiente fragmento pondrá en claro cuán erróneo resulta interpretar a Marx como si hubiera atribuido al hombre, al igual que los filósofos de la Ilustración y muchos sociólogos de hoy, un papel pasivo en el proceso histórico, como si lo concibiera como el objeto pasivo de las circunstancias:

“La teoría materialista [en contraste con la concepción de Marx] del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen

cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella [como un todo].

”La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.”[3]

El último concepto, el de la “práctica revolucionaria”, nos conduce a una de las ideas más discutidas de la filosofía de Marx, la de la fuerza. En primer lugar, hay que observar lo peculiar que resulta que las democracias occidentales sientan tanta indignación acerca de una teoría que proclama que la sociedad puede transformarse mediante la toma del poder político por la fuerza. La idea de la revolución política no es en absoluto una idea marxista: ha sido la idea de la sociedad burguesa durante los últimos trescientos años. La democracia occidental es hija de las grandes revoluciones inglesa, francesa y norteamericana; la revolución rusa de febrero de 1917 y la revolución alemana de 1918 fueron cálidamente acogidas por Occidente, a pesar de que hicieron uso de la fuerza. Es evidente que la indignación contra el uso de la fuerza, tal como existe actualmente en el mundo occidental, depende de quién utilice la fuerza y contra quién. Toda guerra se basa en la fuerza; todo gobierno democrático se basa en el principio de la fuerza, que permite a la mayoría emplear la fuerza contra una minoría, si es necesario para el mantenimiento del statu quo. La indignación contra la fuerza es auténtica sólo desde un punto de vista pacifista, que sostiene que la fuerza es absolutamente mala o que, salvo en el caso de la defensa más inmediata, su uso nunca conduce a un cambio favorable.

No obstante, no basta demostrar que la idea de Marx de una revolución violenta (de la que excluía, como posibilidades, a Inglaterra y los Estados Unidos) corresponde a la tradición de la clase media; hay que acentuar que la teoría de Marx constituyó un importante adelanto en la visión de la clase media, un adelanto originado en toda su teoría de la historia.

Marx comprendía que la fuerza política no puede producir nada para lo cual no esté preparado el proceso social y político. Por eso la fuerza, en caso necesario, sólo puede dar —por así decir— el último empujón a un desarrollo que virtualmente ya ha tenido lugar, pero no puede producir nada verdaderamente nuevo. “La violencia —decía— es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva.”[4] Precisamente uno de sus grandes hallazgos es que

Marx trasciende la concepción tradicional de la clase media: no creía en el poder creador de la fuerza, en la idea de que la fuerza política podía crear, por sí misma, un nuevo orden social. Por esta razón la fuerza, para Marx, sólo podía tener cuando más una importancia transitoria, nunca el papel de un elemento permanente en la transformación de la sociedad.

# 4. LA NATURALEZA DEL HOMBRE

## 1. LA CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA

MARX no creía, como muchos sociólogos y psicólogos contemporáneos, que no existe una naturaleza del hombre; que el hombre, al nacer, es como una hoja de papel en blanco, sobre la que la cultura escribe su texto. En contraste con el relativismo sociológico, Marx partió de la idea de que el hombre qua hombre es un ser reconocible y determinable; que el hombre puede definirse como hombre no sólo biológica, anatómica y fisiológicamente sino también psicológicamente.

Por supuesto, Marx no pretendió suponer nunca que la “naturaleza humana” fuera idéntica a esa expresión particular de la naturaleza humana que prevalecía en la sociedad de su tiempo. Al combatir a Bentham, Marx decía: “… si queremos saber qué es útil para un perro, tenemos que penetrar en la naturaleza del perro. Pero jamás llegaremos a ella partiendo del ‘principio de la utilidad’. Aplicado esto al hombre, si queremos enjuiciar con arreglo al principio de la utilidad todos los hechos, movimientos, relaciones humanas, etc., tendremos que conocer ante todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época”.[1] Hay que advertir también que esta frase de El capital, escrita por el “viejo Marx”, demuestra la continuidad de la concepción de la esencia del hombre (Wesen) sobre la cual escribió el joven Marx en los Manuscritos económico-filosóficos. No utilizó ya después el término “esencia”, por considerarlo abstracto y ahistórico, pero conservó claramente la noción de esta esencia en una versión más histórica, en la diferenciación entre “la naturaleza humana en general” y “la naturaleza humana condicionada” históricamente en cada periodo.

De acuerdo con esta distinción entre una naturaleza humana en general y la expresión específica de la naturaleza humana en cada cultura, Marx distingue —como ya hemos mencionado— dos tipos de impulsos y apetitos humanos: los constantes y fijos, como el hambre y el instinto sexual, que son parte integrante

de la naturaleza humana y sólo pueden modificarse en su forma y en la dirección que adoptan en las diversas culturas, y los apetitos relativos, que no son parte integrante de la naturaleza humana pero que “deben su origen a ciertas estructuras sociales y a ciertas condiciones de producción y comunicación”.[2] Marx da como ejemplo las necesidades producidas por la estructura capitalista de la sociedad. “La necesidad de dinero —escribió en los Manuscritos económico-filosóficos— es, pues, la necesidad real creada por la economía moderna y la única necesidad que ésta crea… Esto se demuestra subjetivamente, en parte por el hecho de que la expansión de la producción y de las necesidades se convierte en una servidumbre ingeniosa y siempre calculadora a los apetitos inhumanos, depravados, antinaturales e imaginarios.”[3]

La potencialidad del hombre, para Marx, es una potencialidad dada; el hombre es, como si dijéramos, la materia prima humana que, como tal, no puede modificarse, así como la estructura cerebral ha permanecido igual desde el alba de la historia. No obstante, el hombre varía en el curso de la historia; se desarrolla; se transforma, es el producto de la historia; como hace la historia, es su propio producto. La historia es la historia de la autorrealización del hombre; no es más que la autocreación del hombre a través del proceso de su trabajo y su producción; “el total de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre, éste tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable de su autocreación, de sus propios orígenes”.[4]

## 2. LA ACTIVIDAD DEL HOMBRE

La concepción del hombre de Marx está enraizada en el pensamiento de Hegel. Hegel parte de la idea de que apariencia y esencia no coinciden. La tarea del pensador dialéctico es “distinguir el proceso esencial del aparente de la realidad y captar sus relaciones”.[5] O, para expresarlo de otra manera, es el problema de la relación entre la esencia y la existencia. En el proceso de la existencia se realiza la esencia y, al mismo tiempo, existir significa una vuelta a la esencia. “El mundo es un mundo extraño y falso mientras el hombre no destruye su objetividad muerta y se reconoce a sí mismo y su propia vida ‘detrás’ de la forma fija de las cosas y las leyes. Cuando alcanza finalmente esta conciencia de sí,

está en el camino no sólo hacia la verdad de sí mismo, sino también de su mundo. Y con el reconocimiento va la acción. Tratará de poner en práctica esta verdad y de hacer al mundo lo que es esencialmente, es decir, la realización de la conciencia de sí del hombre."[6] Para Hegel, el conocimiento no se obtiene en la situación de separación entre sujeto y objeto, en la que el objeto es captado como algo distinto y opuesto al que piensa. Para conocer el mundo, el hombre tiene que apropiárselo. El hombre y las cosas están en constante transición de una existencia a otra; así, "una cosa es para sí sólo cuando ha afirmado (gesetzt) todos sus determinados y los ha convertido en momentos de la realización de sí mismo; está así, en medio de las condiciones variables, siempre 'volviendo a sí misma' ".[7] En este proceso el volver a sí misma constituye la esencia. Esta esencia, la unidad del ser, la identidad a través del cambio es, según Hegel, un proceso en el cual "todas las cosas resuelven sus contradicciones inherentes y se revelan como resultado… La esencia es, pues, tanto histórica como ontológica. Las potencialidades esenciales de las cosas se realizan en el mismo proceso amplio que establece su existencia. La esencia puede 'realizar' su existencia cuando las potencialidades de las cosas han madurado en y a través de las condiciones de la realidad. Hegel describe este proceso como la transición al acto".[8] En contraste con el positivismo, para Hegel "los hechos son hechos sólo si se relacionan con lo que no es todavía un hecho y se manifiesta, no obstante, en los hechos dados como una posibilidad real. O bien, los hechos son lo que son sólo como momentos de un proceso que conduce más allá de ellos hacia lo que no se ha realizado aún como hecho".[9]

La culminación de todo el pensamiento de Hegel es el concepto de las potencialidades inherentes a una cosa, del proceso dialéctico en el que se manifiestan y la idea de que este proceso es un proceso de movimiento activo de esas potencialidades. Este acento en el proceso activo dentro del hombre ya se encuentra en el sistema ético de Spinoza. Para Spinoza, todos los afectos debían dividirse en afectos pasivos (pasiones), a través de los cuales el hombre sufre y no tiene una idea adecuada de la realidad, y afectos activos (acciones) (generosidad y fortaleza), en los que el hombre es libre y productivo. Goethe, que, como Hegel, fue influido por Spinoza en varios aspectos, desarrolló la idea de la productividad del hombre en un punto central de su pensamiento filosófico. Todas las culturas en decadencia se caracterizan, para él, por la tendencia a la subjetividad pura, mientras que todos los periodos de progreso tratan de conocer al mundo tal como éste es, a través de la propia subjetividad, pero no separándose del mundo.[10] Da el ejemplo del poeta: "mientras expresa sólo estas pocas frases subjetivas no puede ser llamado todavía un poeta, pero en cuanto

sabe cómo apropiarse el mundo y expresarlo es un poeta. Entonces es inagotable y puede ser siempre nuevo, mientras que su naturaleza puramente subjetiva se ha agotado pronto y deja de tener algo que decir”.[11] “El hombre —dice Goethe— se conoce a sí mismo sólo en tanto que conoce el mundo; conoce el mundo sólo dentro de sí mismo y tiene conciencia de sí mismo sólo dentro del mundo. Cada nuevo objeto verdaderamente reconocido abre un nuevo órgano en nosotros mismos.”[12] Goethe dio la más poética y vigorosa expresión de la idea de la productividad humana en su Fausto. Ni la posesión, ni el poder, ni la satisfacción sensual, dice Fausto, pueden realizar el deseo del hombre de encontrarle un sentido a su vida; en todos esos casos permanece separado del todo y, por tanto, infeliz. Sólo cuando es productivamente activo, puede el hombre encontrar un sentido a su vida y, aunque así goza la vida, no está aferrándose a ella codiciosamente. Ha renunciado a la codicia de tener y se realiza siendo; está colmado porque está vacío; es mucho porque tiene poco.[13] Hegel elaboró la expresión más sistemática y profunda de la idea del hombre productivo, del individuo que es él, en tanto que no es pasivo-receptivo, sino que se relaciona activamente con el mundo; que es individuo sólo en este proceso de captar el mundo productivamente, haciéndolo suyo. Expresó esta idea en forma poética afirmando que el sujeto que quiere dar un contenido a la realización lo hace “traduciéndose de la noche de la posibilidad al día del acto”. Para Hegel, el desarrollo de todas las fuerzas, capacidades y potencialidades individuales es posible sólo mediante la acción continua, nunca mediante la pura contemplación o receptividad. Para Spinoza, Goethe, Hegel y Marx, el hombre vive sólo en tanto que es productivo, en tanto que capta el mundo que está fuera de él en el acto de expresar sus propias capacidades humanas específicas y de captar el mundo con estas capacidades. En tanto que el hombre no es productivo, en tanto que es receptivo y pasivo, no es nada, está muerto. En este proceso productivo, el hombre realiza su propia esencia, vuelve a su propia esencia, que en el lenguaje teológico no es otra cosa que su vuelta a Dios.

Para Marx, el hombre se caracteriza por “el principio del movimiento” y es significativo que cite al gran místico Jacob Boehme en relación con este punto.[14] El principio del movimiento no debe entenderse mecánicamente sino como un impulso, vitalidad creadora, energía; la pasión humana, para Marx, “es la fuerza esencial del hombre buscando enérgicamente su objeto”.

El concepto de la productividad, en oposición al de receptividad, puede comprenderse más fácilmente cuando leemos cómo lo aplicaba Marx al fenómeno del amor: “Supongamos que el hombre es hombre y que su relación

con el mundo es una relación humana. Entonces el amor sólo puede intercambiarse por amor, la confianza por la confianza, etc. … Si quieres influir en otras personas debes ser una persona que estimule e impulse realmente a otros hombres. Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una expresión específica, correspondiente al objeto de tu voluntad, de tu verdadera vida individual. Si amas sin evocar el amor como respuesta, es decir, si no eres capaz, mediante la manifestación de ti mismo como hombre amante, de convertirte en persona amada, tu amor es impotente y una desgracia”.[15] Marx expresó también muy específicamente el significado central del amor entre el hombre y la mujer como la relación inmediata de un ser humano con otro. Combatiendo el comunismo vulgar que proponía la comunización de todas las relaciones sexuales, Marx escribió: “En la relación con la mujer, como presa y sierva del placer de la comunidad, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo; porque el secreto de esta relación encuentra su expresión inequívoca, indudable, abierta y manifiesta en la relación del hombre con la mujer y en la forma en que se concibe la relación directa y natural de la especie. La relación inmediata, natural y necesaria del ser humano con el ser humano es también la relación del hombre con la mujer. En esta relación natural de la especie, la relación del hombre con la naturaleza es directamente su relación con el hombre y su relación con el hombre es directamente su relación con la naturaleza, con su propia función natural. Así, en esta relación se revela sensorialmente, reducida a un hecho observable, la medida en que la naturaleza humana se ha convertido en naturaleza para el hombre y en que la naturaleza se ha convertido para él en naturaleza humana. Todo el nivel de desarrollo del hombre puede determinarse a partir de esta relación. Del carácter de esta relación se desprende hasta dónde el hombre se ha convertido y se ha concebido como especie, como ser humano. La relación del hombre con la mujer es la relación más natural del ser humano con el ser humano. Indica, pues, hasta qué punto la conducta natural del hombre se ha hecho humana y hasta dónde su esencia humana se ha convertido en esencia natural para él, hasta dónde su naturaleza humana se ha convertido en naturaleza para él. También demuestra hasta dónde las necesidades del hombre se han convertido en necesidades humanas y, en consecuencia, hasta qué punto la otra persona, como persona, se ha convertido en una de sus necesidades y en qué medida es en su existencia individual, al mismo tiempo, un ser social”.[16]

Resulta de la mayor importancia para entender la concepción marxista de la actividad el comprender su idea de la relación entre sujeto y objeto. Los sentidos del hombre, en tanto que son sentidos animales, sólo tienen un sentido limitado.

“Para un hombre hambriento no existe la forma humana del alimento, sino sólo su carácter abstracto de comida. Lo mismo podría existir en su forma más grosera y es imposible determinar de qué manera esta actividad alimenticia diferiría de los animales. El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no aprecia el espectáculo más hermoso.”[17] Los sentidos que el hombre tiene, por así decir, naturalmente tienen que conformarse de acuerdo con los objetos exteriores. Cualquier objeto sólo puede confirmar una de mis propias facultades. “Porque no son sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (desear, amar, etc.), o sea, la sensibilidad humana y el carácter humano de los sentidos, los que pueden surgir mediante la existencia de su objeto, a través de la naturaleza humanizada.”[18] Los objetos, para Marx, “confirman y realizan su individualidad [la del hombre]… La manera en que estos objetos se convierten en suyos depende de la naturaleza del objeto y la naturaleza de la facultad correspondiente… El carácter distintivo de cada facultad es, precisamente, su esencia característica y así, también, el modo característico de su objetivación, de su ser viviente, objetivamente real. Es, pues, no sólo en el pensamiento, sino a través de todos los sentidos como el hombre se afirma en el mundo objetivo”.[19]

Relacionándose con el mundo objetivo, a través de sus facultades, el mundo exterior se vuelve real para el hombre y, en realidad, es sólo “el amor” lo que hace al hombre creer verdaderamente en la realidad del mundo objetivo exterior.[20] Sujeto y objeto no pueden separarse. “El ojo se ha convertido en ojo humano cuando su objeto se ha convertido en objeto social, humano, creado por el hombre y destinado al hombre… [Los sentidos] se relacionan con la cosa por la cosa misma, pero la cosa misma es una relación humana objetiva para sí y para el hombre y a la inversa. La necesidad y el placer han perdido, pues, su carácter egoísta y la naturaleza ha perdido su mera utilidad por el hecho de que su utilización se ha convertido en utilización humana. [Sólo puedo relacionarme, en efecto, de una manera humana con una cosa cuando la cosa se relaciona con el hombre de una manera humana.]”[21]

Para Marx, “el comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada,[22] de la autoenajenación humana y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre. Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser social, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo y, como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la resolución

definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del dilema de la historia y sabe que es esta solución”.[23] Esta relación activa con el mundo objetivo es llamada por Marx “vida productiva”. “Es la vida que crea vida. En el tipo de actividad vital reside todo el carácter de una especie, su carácter de especie; y la actividad libre, consciente, es el carácter de los seres humanos como especie.”[24] Lo que quiere decir Marx, al referirse al “carácter de una especie”, es la esencia del hombre; es lo que es universalmente humano, y lo que el hombre realiza, en el proceso de la historia, mediante su actividad productiva.

Partiendo de este concepto de la realización del hombre, Marx llega a un nuevo concepto de la riqueza y la pobreza, diferente de la riqueza y la pobreza en la economía política. “Se observará en todo esto —dice Marx— que, en lugar de la riqueza y la pobreza de la economía política, tenemos al hombre rico y la plenitud de la necesidad humana. El hombre rico es, al mismo tiempo, un hombre que necesita un complejo de manifestaciones humanas de la vida y cuya propia autorrealización existe como necesidad interna. No sólo la riqueza, sino también la pobreza del hombre adquiere, en una perspectiva socialista, un sentido humano y por tanto social. La pobreza es el vínculo pasivo que conduce al hombre a experimentar una necesidad de la mayor riqueza, la otra persona. El dominio del ser objetivo en mí, la expresión sensible de mi actividad vital, es la pasión que aquí se convierte en la actividad de mi ser.”[25] La misma idea fue expresada por Marx algunos años antes: “La existencia de lo que amo realmente [se refiere específicamente a la libertad de prensa] es sentido por mí como una necesidad, sin la cual mi esencia no puede realizarse, satisfacerse, completarse”.[26]

“Así como la sociedad, en sus orígenes, encuentra a través del desarrollo de la propiedad privada, con su riqueza y su pobreza (intelectual y material), los materiales necesarios para este desarrollo cultural, así la sociedad plenamente constituida produce al hombre en toda la plenitud de su ser, al hombre rico dotado de todos los sentidos, como realidad perdurable. Es sólo en un contexto social cómo el subjetivismo y el objetivismo, el espiritualismo y el materialismo, la actividad y la pasividad dejan de ser antinomias y dejan de existir como tales antinomias. La solución de las contradicciones teóricas es posible sólo a través de medios prácticos, mediante la energía práctica del hombre. Su resolución no es, pues, de ninguna manera, sólo un problema de conocimiento, sino un

problema real de la vida que la filosofía fue incapaz de resolver precisamente porque sólo veía en él un problema puramente teórico."[27]

Correspondiente a este concepto del hombre rico es la idea de Marx de la diferencia entre el sentido de tener y el sentido de ser. "La propiedad privada —dice— nos ha hecho tan estúpidos y parciales que un objeto es sólo nuestro cuando lo poseemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es directamente comido, bebido, usado como vestido, habitado, etc., es decir, utilizado de alguna manera, aunque la propiedad privada misma sólo concibe estas diversas formas de posesión como medios de vida y la vida para la cual sirven como medios es la vida de la propiedad privada: trabajo y creación de capital. Así, todos los sentidos físicos e intelectuales han sido sustituidos por la simple enajenación de todos estos sentidos: el sentido de tener. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para poder dar origen a toda su riqueza interior."[28]

Marx reconocía que la ciencia de la economía capitalista, a pesar de su apariencia mundana y de busca del placer, "es una verdadera ciencia moral, la más moral de todas las ciencias. Su tesis principal es la renuncia a la vida y a las necesidades humanas. Cuanto menos comas, bebas, compres libros, acudas al teatro, a los bailes o al café y cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, practiques la esgrima, etc., más podrás ahorrar y mayor será tu tesoro que ni la polilla ni la herrumbre deteriorarán: el propio capital. A medida que seas menos, que expreses menos tu propia vida, tendrás más, más enajenada estará tu vida y más economizarás de tu propio ser enajenado. Todo lo que el economista te quita en forma de vida y de humanidad, te lo devuelve en forma de dinero y de riqueza. Y todo lo que no puedes hacer, tu dinero puede hacerlo por ti; puede comer, beber, ir al baile y al teatro. Puede adquirir arte, conocimientos, tesoros históricos, poder político; puede viajar. Puede adquirir todas esas cosas para ti, puede comprarlo todo; es la verdadera opulencia. Pero aunque puede hacer todo esto, sólo desea crearse a sí mismo y comprarse a sí mismo, porque todo lo demás le está sometido. Cuando se posee al amo, también se posee al criado y no hace falta el criado del amo. Así, todas las pasiones y actividades deben sumergirse en la avaricia. El trabajador debe tener justamente lo que necesita para que desee vivir y debe querer vivir sólo para tenerlo".[29]

El fin de la sociedad, para Marx, no es la producción de cosas útiles como un fin en sí. Se olvida fácilmente, dice, "que la producción de demasiadas cosas útiles da como resultado demasiados hombres inútiles".[30] Las contradicciones entre la

prodigalidad y la economía, el lujo y la abstinencia, la riqueza y la pobreza, sólo son aparentes porque la verdad es que todas estas antinomias son equivalentes. Es particularmente importante entender esta postura de Marx en la actualidad cuando los comunistas y la mayoría de los partidos socialistas, con algunas excepciones notables como los de la India, los birmanos y algunos socialistas europeos y norteamericanos, han aceptado el principio que constituye la base de todos los sistemas capitalistas, es decir, que la producción y el consumo máximos son los fines incuestionables de la sociedad. No hay que confundir, por supuesto, el fin de superar la pobreza abismal que interfiere con una vida digna con el fin de un consumo siempre creciente, que se ha convertido en el valor supremo del capitalismo y del jruschovismo. La posición de Marx estaba claramente del lado de la conquista de la pobreza e, igualmente, contra el consumo como fin supremo.

La independencia y la libertad, para Marx, se basan en el acto de autocreación. “Un ser no se considera independiente si no es dueño de sí mismo y sólo es dueño de sí mismo cuando su existencia se debe a sí mismo. Un hombre que vive del favor de otro se considera un ser dependiente. Pero vivo totalmente del favor de otra persona cuando le debo no sólo la conservación de mi vida, sino también su creación; cuando esa persona es su fuente. Mi vida tiene necesariamente esa causa fuera de sí misma si no es mi propia creación.”[31] O, como dice Marx, el hombre es independiente sólo “… si afirma su individualidad como hombre total en cada una de sus relaciones con el mundo, al ver, oír, oler, saborear, sentir, pensar, desear, amar; en resumen, si afirma y expresa todos los órganos de su individualidad”, si no sólo es libre de sino libre para.

Para Marx, el fin del socialismo era la emancipación del hombre y la emancipación del hombre era lo mismo que su autorrealización en el proceso de la relación y la unidad productiva con el hombre y la naturaleza. El fin del socialismo era el desarrollo de la personalidad individual. Lo que Marx habría pensado de un sistema como el comunismo soviético está muy claramente expresado en una definición de lo que él llamó “comunismo vulgar” y que se refería a ciertas ideas y prácticas comunistas de su tiempo. Este comunismo vulgar “aparece en una doble forma; el dominio de la propiedad material es tan grande que tiende a destruir todo lo que no es susceptible de ser poseído por todos como propiedad privada. Quiere eliminar el talento, etc., por la fuerza. La posesión física inmediata le parece la única meta de la vida y la existencia. El papel del trabajador no es abolido, sino que se extiende a todos los hombres. La

relación de la propiedad privada sigue siendo la relación de la comunidad con el mundo de las cosas. Finalmente, esta tendencia a oponer la propiedad privada general a la propiedad privada se expresa en una forma animal: el matrimonio (que es, indudablemente, una forma de propiedad privada exclusiva) es contrapuesto a la comunidad de las mujeres,[32] en la que las mujeres se convierten en propiedad comunal y común. Puede decirse que esta idea de la comunidad de las mujeres es el secreto abierto de este comunismo vulgar e irreflexivo. Así como las mujeres han de pasar del matrimonio a la prostitución universal, todo el mundo de la riqueza (es decir, el ser objetivo del hombre) ha de pasar de la relación de matrimonio exclusivo con el propietario privado a la relación de prostitución universal con la comunidad. Este comunismo, que niega la personalidad del hombre en todas las esferas, es simplemente la expresión lógica de la propiedad privada, que es esta negación.

"La envidia universal, implantándose como fuerza, es sólo una forma disfrazada de codicia que se establece y se satisface de otra manera. Los pensamientos de toda propiedad privada individual se dirigen, al menos, contra toda propiedad privada más rica, en forma de envidia y deseo de reducir todo a un nivel común; de tal modo que esta envidia y nivelación constituyen, de hecho, la esencia de la competencia. El comunismo vulgar es sólo la culminación de esta envidia y nivelación sobre la base de un mínimo preconcebido. Cuán poco esta abolición de la propiedad privada representa una apropiación genuina se demuestra en la negación abstracta de todo el mundo de la cultura y la civilización y la regresión a la simplicidad antinatural del individuo pobre y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada sino que ni siquiera la ha alcanzado. La comunidad es sólo una comunidad de trabajo y de igualdad de salarios, pagados por el capital comunal, por la comunidad como capitalista universal. Los dos aspectos de esta relación se elevan a una supuesta universalidad; el trabajo como condición de todos y el capital como universalidad y fuerza reconocidos de la comunidad."[33]

Toda la concepción de Marx de la autorrealización del hombre puede entenderse plenamente sólo en relación con su concepto del trabajo. Antes que nada, hay que observar que el trabajo y el capital no eran en absoluto para Marx únicamente categorías económicas; eran categorías antropológicas, imbuidas de un juicio de valor enraizado en su postura humanista. El capital, que es lo que se acumula, representa el pasado; el trabajo, por otra parte, es, o debe ser cuando sea libre, la expresión de la vida. "En la sociedad burguesa —dice Marx en el Manifiesto Comunista— … el pasado domina al presente. En la sociedad

comunista el presente domina al pasado. En la sociedad burguesa, el capital es independiente y tiene individualidad, mientras que la persona viva es dependiente y no tiene individualidad.” Aquí también sigue Marx el pensamiento de Hegel, que entendía el trabajo como “el acto de la autocreación del hombre”. El trabajo, para Marx, es una actividad, no una mercancía. Marx llamó originalmente a la función del hombre “actividad personal”, no trabajo, y habló de la “abolición del trabajo” como fin del socialismo. Después, cuando hizo la diferencia entre trabajo libre y trabajo enajenado, utilizó el término “emancipación del trabajo”.

“El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina. Aquí no vamos a ocuparnos, pues no nos interesan, de las primeras formas de trabajo, formas instintivas y de tipo animal. Detrás de la fase en que el obrero se presenta en el mercado de mercancías como vendedor de su propia fuerza de trabajo, aparece, en un fondo prehistórico, la fase en que el trabajo humano no se ha desprendido aún de su primera forma instintiva. Aquí partimos del supuesto del trabajo plasmado ya bajo una forma en la que pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que semejan las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro. Al final del proceso de trabajo brota un resultado que antes de comenzar el proceso existía ya en la mente del obrero; es decir, un resultado que tenía ya existencia ideal. El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza en ella su fin, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad. Y esta supeditación no constituye un acto aislado. Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad consciente del fin a que llamamos atención, atención que deberá ser tanto más reconcentrada cuanto

menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución, para quien lo realiza, es decir, cuanto menos disfrute de él el obrero como de un juego de sus fuerzas físicas y espirituales."[34]

El trabajo es la autoexpresión del hombre, una expresión de sus facultades físicas y mentales individuales. En este proceso de actividad genuina, el hombre se desarrolla, se vuelve él mismo; el trabajo no es sólo un medio para lograr un fin —el producto—, sino un fin en sí, la expresión significativa de la energía humana; por eso el trabajo es susceptible de ser gozado.

La crítica principal de Marx al capitalismo no es la injusticia en la distribución de la riqueza; es la perversión del trabajo en un trabajo forzado, enajenado, sin sentido, que transforma al hombre en un "monstruo tullido". El concepto del trabajo de Marx, como expresión de la individualidad del hombre, se expresa sucintamente en su visión de la abolición completa de la sumersión del hombre en una sola ocupación durante toda su vida. Como el fin del desarrollo humano es el desarrollo del hombre total, universal, el hombre tiene que emanciparse de la influencia paralizadora de la especialización. En todas las sociedades anteriores, escribe Marx, el hombre ha sido "cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguir siéndolo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos".[35]

No hay mayor entendimiento equivocado o malinterpretación de Marx que aquella que se encuentra, implícita o explícitamente, en el pensamiento de los comunistas soviéticos, los socialistas reformistas y los opositores capitalistas del socialismo por igual, todos los cuales suponen que Marx sólo quería el mejoramiento económico de la clase trabajadora y que quería abolir la propiedad privada para que el obrero pudiera poseer lo que ahora tiene el capitalista. La verdad es que, para Marx, la situación de un trabajador en una fábrica "socialista" rusa, una fábrica británica propiedad del Estado o una fábrica estadunidense tal como la General Motors equivaldría esencialmente a lo mismo. Esto lo expresa Marx muy claramente en lo que sigue:

“Un aumento de salarios obligado (independientemente de otras dificultades y, especialmente, de que esa anomalía sólo podría mantenerse por la fuerza) no sería más que una mejor remuneración de los esclavos y no devolvería, ni al trabajador ni a su trabajo, su significado y su valor humanos.

”Aun la igualdad de ingresos, que quiere Proudhon, sólo modificaría la relación del trabajador de hoy con su trabajo en una relación de todos los hombres con el trabajo. La sociedad sería concebida entonces como un capitalista en abstracto.”[36]

El tema central de Marx es la transformación del trabajo sin sentido, enajenado, en un trabajo productivo, libre, no el mejor pago de un trabajo enajenado por un capitalismo privado o un capitalismo “abstracto” de Estado.

# 5. LA ENAJENACIÓN

EL CONCEPTO del hombre activo, productivo, que capta y abarca al mundo objetivo con sus propias facultades no puede ser plenamente comprendido sin el concepto de la negación de la productividad: la enajenación. Para Marx, la historia de la humanidad es una historia del desarrollo creciente del hombre y, al mismo tiempo, de su creciente enajenación. Su concepto del socialismo es la emancipación de la enajenación, la vuelta del hombre a sí mismo, su autorrealización.

La enajenación (o "extrañamiento") significa, para Marx, que el hombre no se experimenta a sí mismo como el factor activo en su captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, los demás y él mismo) permanece ajeno a él. Están por encima y en su contra como objetos, aunque puedan ser objetos de su propia creación. La enajenación es, esencialmente, experimentar al mundo y a uno mismo pasiva, receptivamente, como sujeto separado del objeto.

Todo el concepto de la enajenación encontró su primera expresión en el pensamiento occidental en el concepto de idolatría del Antiguo Testamento.[1] La esencia de lo que los profetas llaman "idolatría" no es que el hombre adore a muchos dioses en vez de a uno solo. Es que los ídolos son obras de la mano del hombre, son cosas y el hombre se postra y adora a las cosas: adora lo que él mismo ha creado. Al hacerlo, se transforma en cosa. Transfiere a las cosas de su creación los atributos de su propia vida y, en lugar de reconocerse a sí mismo como la persona creadora, está en contacto consigo mismo sólo a través del culto al ídolo. Se ha vuelto extraño a sus propias fuerzas vitales, a la riqueza de sus propias potencialidades y está en contacto consigo mismo sólo indirectamente, como sumisión a la vida congelada en los ídolos.[2]

La muerte y el vacío del ídolo se expresan en el Viejo Testamento: "Tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen", etc. Cuanto más transfiere el hombre sus propias facultades a los ídolos más pobre se vuelve y más dependiente de los ídolos, para que éstos le permitan recuperar una parte pequeña de lo que

originalmente le correspondía. Los ídolos pueden ser una figura que represente a la divinidad, el Estado, la Iglesia, una persona, objetos poseídos. La idolatría varía sus objetos; no se encuentra de ninguna manera, únicamente, en aquellas formas en las que el ídolo tiene un pretendido sentido religioso. La idolatría es siempre el culto de algo en lo que el hombre ha colocado sus propias facultades creadoras y a lo que después se somete, en vez de reconocerse a sí mismo en su acto creador. Entre las diversas formas de enajenación, la más frecuente es la enajenación en el lenguaje. Si expreso un sentimiento con una palabra, si digo, por ejemplo, "te amo", la palabra indica la realidad que existe dentro de mí, la fuerza de mi amor. La palabra "amo" es un símbolo del hecho amor, pero tan pronto como se pronuncia tiende a asumir una vida propia, se convierte en realidad. Me hago la ilusión de que el pronunciar la palabra equivale a la experiencia y pronto digo la palabra y no siento nada, salvo la idea de amor que la palabra expresa. La enajenación del lenguaje demuestra la gran complejidad de la enajenación. El lenguaje es una de las más preciosas realizaciones humanas: evitar la enajenación dejando de hablar sería tonto y, sin embargo, hay que tener en cuenta siempre el peligro de la palabra hablada, que amenaza con sustituir a la experiencia vivida. Lo mismo es válido para todas las demás realizaciones del hombre; las ideas, el arte, cualquier clase de objetos fabricados por el hombre. Son creaciones del hombre; son auxiliares valiosos para la vida y, no obstante, cada uno de ellos constituye también una trampa, una tentación de confundir la vida con las cosas, la experiencia con los artefactos, el sentimiento con la renuncia y la sumisión.

Los pensadores de los siglos XVIII y XIX criticaban su época por su creciente rigidez, vacío y muerte. En el pensamiento de Goethe fue piedra angular el mismo concepto de la productividad que es central en Spinoza, lo mismo que en Hegel y Marx. "Lo divino —dice— es efectivo en lo que está vivo, pero no en lo que está muerto. Es lo que está en movimiento y en desarrollo, pero no lo que está concluido y rígido. Por eso la razón, en su tendencia hacia lo divino, se ocupa sólo de lo que se mueve, de lo que está vivo, mientras que el intelecto se ocupa de lo que está concluido y rígido, para utilizarlo."[3]

Encontramos críticas semejantes en Schiller y Fichte y en Hegel y Marx, quien hace una crítica general de que, en su época, "la verdad carezca de pasión y la pasión de verdad".[4]

Esencialmente, toda la filosofía existencialista desde Kierkegaard es, como dice Paul Tillich, "un movimiento de rebelión con más de cien años de vida contra la

deshumanización del hombre en la sociedad industrial”. En realidad, el concepto de enajenación es, en lenguaje no teísta, lo que, en términos teístas, podría llamarse “pecado”: la cesión que hace el hombre de sí mismo, de Dios dentro de sí mismo.

El pensador que acuñó el concepto de enajenación fue Hegel. Para él, la historia del hombre era, al mismo tiempo, la historia de la enajenación del hombre (Entfremdung). “Lo que busca realmente el espíritu —escribió en la Filosofía de la Historia— es la realización de su idea; pero, al hacerlo, esconde ese fin a su propia visión y siente orgullo y satisfacción en esta enajenación de su propia esencia.” [5] Para Marx, como para Hegel, el concepto de enajenación se basa en la distinción entre existencia y esencia, en el hecho de que la existencia del hombre está enajenada de su esencia; que, en realidad, no es lo que potencialmente es o, para decirlo de otra manera, que no es lo que debiera ser y debe ser lo que podría ser.

Para Marx, el proceso de la enajenación se expresa en el trabajo y en la división del trabajo. El trabajo es, para él, la relación activa del hombre con la naturaleza, la creación de un mundo nuevo, incluyendo la creación del hombre mismo. (La actividad intelectual es siempre por supuesto, para Marx, trabajo, lo mismo que la actividad manual o artística.) Pero, a medida que la propiedad privada y la división del trabajo se desarrollan, el trabajo pierde su carácter de expresión de las facultades del hombre; el trabajo y sus productos asumen una existencia separada del hombre, su voluntad y su planeación. “El objeto producido por el trabajo, su producto, se opone ahora a él como un ser ajeno, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es trabajo encarnado en un objeto y convertido en cosa física; este producto es una objetivación del trabajo.’’[6] El trabajo está enajenado porque ha dejado de ser parte de la naturaleza del trabajador y, “en consecuencia, no se realiza en su trabajo sino que se niega, experimenta una sensación de malestar más que de bienestar, no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas, sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido. El trabajador sólo se siente a sus anchas, pues, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo”.[7] Así, en el acto de la producción la relación del trabajador con su propia actividad se experimenta “como algo ajeno y que no le pertenece, la actividad como sufrimiento (pasividad), la fuerza como debilidad, la creación como castración”.[8] Mientras que el hombre se enajena así de sí mismo, el producto del trabajo se convierte en un “objeto ajeno que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo sensorial externo, con los

objetos naturales, como mundo ajeno y hostil”.[9] Marx subraya dos puntos: 1) en el proceso del trabajo, y especialmente del trabajo en las condiciones del capitalismo, el hombre se enajena de sus propias facultades creadoras, y 2) los objetos de su trabajo se convierten en seres ajenos y llegan a dominarlo, se convierten en fuerzas independientes del productor. “El obrero existe para el proceso de producción y no éste para el obrero.”[10]

En este punto está muy difundida una mala interpretación de Marx, aun entre los socialistas. Se cree que Marx hablaba sobre todo de la explotación económica del trabajador y del hecho de que su participación en el producto no fuera tan grande como debiera o de que el producto debía pertenecerle, en vez de al capitalista. Pero, como ya he demostrado, el Estado como capitalista, como en la Unión Soviética, no habría sido mejor acogido por Marx que el capitalista privado. Lo que le preocupa esencialmente no es la igualación del ingreso. Le preocupa la liberación del hombre de un tipo de trabajo que destruye su individualidad, que lo transforma en cosa y que lo convierte en esclavo de las cosas. Como Kierkegaard, se preocupaba por la salvación del individuo y su crítica de la sociedad capitalista se dirige no a su método de distribución del ingreso, sino a su modo de producción, su destrucción de la individualidad y su esclavización del hombre, no por el capitalista, sino la esclavización del hombre —trabajador y capitalista— por las cosas y las circunstancias de su propia creación.

Marx va aún más lejos. En el trabajo no enajenado, el hombre no sólo se realiza como individuo sino también como especie. Para Marx, como para Hegel y otros muchos pensadores de la Ilustración, cada individuo representaba a la especie, es decir, a la humanidad como un todo, la universalidad del hombre; el desarrollo del hombre conduce al desenvolvimiento de toda su humanidad. En el proceso del trabajo “no se reproduce ya sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activamente y en un sentido real, y contempla su propio reflejo en un mundo que él ha construido. Al mismo tiempo que el trabajo enajenado arrebata al hombre el objeto de su producción, también le arrebata su vida como especie, su objetividad real como especie y transforma su ventaja sobre los animales en una desventaja, en tanto que su cuerpo inorgánico, la naturaleza, le es arrebatada. Así como el trabajo enajenado transforma la actividad libre y autodirigida en un medio, transforma la vida del hombre como especie en un medio de la existencia física. La conciencia, que el hombre tiene de su especie, se transforma mediante la enajenación de modo que la vida de la especie se convierte en sólo un medio para él”.[11]

Como antes indiqué, Marx suponía que la enajenación del trabajo, aunque existente a lo largo de toda la historia, alcanza su cima en la sociedad capitalista y que la clase trabajadora es la más enajenada. Este supuesto se basaba en la idea de que el trabajador, al no participar en la dirección del trabajo, al ser "empleado" como parte de las máquinas a las que sirve, se transforma en una cosa por su dependencia del capital. De ahí que, según Marx, "la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, de la servidumbre, tome la forma política de la emancipación de los trabajadores; no en el sentido de que sólo se trate de la emancipación de éstos, sino porque esta emancipación incluye la emancipación de la humanidad entera. Porque toda la servidumbre humana está implícita en la relación del trabajador con la producción y todos los tipos de servidumbre sólo son modificaciones o consecuencias de esta relación".[12]

Hay que subrayar, además, que el fin de Marx no se limita a la emancipación de la clase trabajadora, sino que tiende a la emancipación del ser humano a través de la restitución de la actividad enajenada, es decir, de la actividad libre de todos los hombres, y a una sociedad en la que el hombre, y no la producción de cosas, sea el fin, en la que el hombre deje de ser "un monstruo paralítico para convertirse en un ser humano plenamente desarrollado". El concepto de Marx del producto enajenado del trabajo se expresa en uno de los temas más fundamentales desarrollados en El capital, en lo que él llama "el fetichismo de la mercancía". La producción capitalista transforma las relaciones de los individuos en cualidades de las cosas mismas y esta transformación constituye la naturaleza de la mercancía en la producción capitalista. "Y forzosamente tiene que ser así, en un régimen de producción en que el obrero existe para las necesidades de explotación de los valores ya creados, en vez de existir la riqueza material para las necesidades del desarrollo del obrero. Así como en las religiones vemos al hombre esclavizado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista lo vemos esclavizado por los productos de su propio brazo."[13] "La maquinaria se adapta a la debilidad del ser humano, para convertir al débil ser humano en una máquina."[14]

La enajenación del trabajo en la producción del hombre es mucho mayor que cuando la producción era artesanal y de manufactura. "En la manufactura y en la industria manual, el obrero se sirve de la herramienta: en la fábrica, sirve a la máquina. Allí, los movimientos del instrumento de trabajo parten de él; aquí, es él quien tiene que seguir sus movimientos. En la manufactura, los obreros son otros tantos miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe por encima de ellos un mecanismo muerto, al que se les incorpora como apéndices vivos."[15] Es

de la mayor importancia para la comprensión de Marx advertir cómo el concepto de la enajenación era y siguió siendo el punto central del pensamiento del joven Marx, que escribió los Manuscritos económico-filosóficos, y del “viejo” Marx, que escribió El capital. Aparte de los ejemplos que ya hemos dado, los siguientes pasajes, uno de los Manuscritos y otro de El capital, manifiestan claramente esta continuidad:

“Este hecho supone simplemente que el objeto producido por el trabajo, su producto, se opone ahora a él como un ser ajeno, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es trabajo encarnado en un objeto y convertido en cosa física; este producto es una objetivación del trabajo. La realización del trabajo es, al mismo tiempo, su objetivación. La realización del trabajo aparece en la esfera de la economía política como una invalidación del trabajador, la objetivación como una pérdida y como servidumbre al objeto y la apropiación como enajenación”.[16]

Esto es lo que escribió Marx en El capital: “Dentro del sistema capitalista, todos los métodos encaminados a intensificar la pieza productiva social se realizan a expensas del obrero individual; todos los medios enderezados al desarrollo de la producción se truecan en medios de explotación y esclavización del productor, mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fragmentario, lo rebajan a la categoría de apéndice de la máquina, con la tortura de su trabajo destruyen el contenido de éste, le enajenan las potencias espirituales del proceso del trabajo en la medida en que a éste se incorpora la ciencia como potencia independiente”.[17]

El papel de la propiedad privada (no, por supuesto, como propiedad de los objetos de uso, sino como capital que alquila trabajo) ya había sido claramente percibido por el joven Marx en su función enajenante: “La propiedad privada —escribió— es, pues, el producto, el resultado necesario, del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. La propiedad privada se deriva, así, del análisis del concepto del trabajo enajenado; es decir, el hombre enajenado, el trabajo enajenado, la vida enajenada y el hombre separado”.[18]

No es sólo que el mundo de las cosas domine al hombre, sino también que las circunstancias sociales y políticas que éste crea se adueñan de él. “… esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra

expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior.’’[19] El hombre enajenado que cree haberse convertido en amo de la naturaleza se ha convertido en esclavo de las cosas y las circunstancias, en apéndice impotente de un mundo que es, al mismo tiempo, la expresión congelada de sus propias facultades.

Para Marx, la enajenación en el proceso del trabajo, del producto del trabajo y de las circunstancias, está inseparablemente relacionada con la enajenación de uno mismo, de nuestros semejantes y de la naturaleza. “Una consecuencia directa de la enajenación del hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital y de su vida como especie es que el hombre se enajena de los demás hombres. Cuando el hombre se confronta a sí mismo, también confronta a otros hombres. Lo que es cierto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo también lo es de su relación con los demás hombres, con el trabajo de éstos y con los objetos de su trabajo. En general, la afirmación de que el hombre se enajena de su vida como especie significa que cada hombre está enajenado en relación con los otros y que cada uno de los otros está, a su vez, enajenado de la vida humana.”[20] El hombre enajenado no sólo está enajenado en relación con los demás hombres; está enajenado de la esencia de la humanidad, de su “ser como especie”, tanto en sus cualidades naturales como espirituales. Esta enajenación de la esencia humana conduce a un egotismo existencial, descrito por Marx como la esencia humana del hombre convirtiéndose en “medio para su existencia individual. [El trabajo enajenado] enajena al hombre de su propio cuerpo, la naturaleza externa, su vida mental y su vida humana”.[21]

El concepto de Marx se acerca aquí al principio kantiano de que el hombre debe ser siempre un fin en sí mismo y nunca un medio para realizar un fin. Pero amplía este principio afirmando que la esencia humana del hombre nunca debe convertirse en medio para la existencia individual. El contraste entre la visión de Marx y el totalitarismo comunista no podría expresarse más radicalmente; la humanidad en el hombre, dice Marx, no debe convertirse siquiera en medio para su existencia individual; mucho menos podría considerarse, pues, un medio para el Estado, la clase o la nación.

La enajenación conduce a la perversión de todos los valores. Al hacer de la economía y sus valores —“la ganancia, el trabajo, el ahorro y la sobriedad”—[22] el fin supremo en la vida, el hombre no desarrolla los valores verdaderamente morales, “la riqueza de una buena conciencia, de la virtud, etc., pero ¿cómo

puedo ser virtuoso si no estoy vivo y cómo puedo tener buena conciencia si no tengo conciencia de nada?"[23] En la enajenación, cada esfera de la vida, la económica y la moral, es independiente de la otra, "cada una se concentra en una esfera específica de la actividad enajenada y está ella misma enajenada en relación con la otra".[24]

Marx advirtió lo que sucede con las necesidades humanas en un mundo enajenado y previó con sorprendente claridad la conclusión de este proceso, tal como sólo actualmente es apreciable. Mientras que, en una perspectiva socialista, se atribuiría la principal importancia "a la riqueza de las necesidades humanas y también, en consecuencia, a un nuevo modo de producción y a un nuevo objeto de producción", a "una nueva manifestación de las capacidades humanas y un nuevo enriquecimiento del ser humano",[25] en el mundo enajenado del capitalismo las necesidades no son expresiones de las potencialidades latentes del hombre, es decir, no son necesidades humanas; en el capitalismo "todo hombre especula con la creación de una nueva necesidad en otro para obligarlo a hacer un nuevo sacrificio, para colocarlo en una nueva dependencia y atraerlo a un nuevo tipo de placer y, por tanto, a la ruina económica. Cada hombre trata de establecer sobre los demás un poder ajeno, para encontrar así la satisfacción de su propia necesidad egoísta. Con la masa de objetos, pues, crece también la esfera de entes ajenos a los que está sometido el hombre. Todo nuevo producto es una nueva potencialidad de engaño y robo mutuos. El hombre se vuelve cada vez más pobre como hombre; tiene una necesidad creciente de dinero para tomar posesión del ser hostil. El poder de su dinero disminuye en proporción directa con el crecimiento de la cantidad de producción, es decir, su necesidad crece con el poder creciente del dinero. La necesidad de dinero es, pues, la necesidad real creada por la economía moderna y la única necesidad que crea. La cantidad de dinero se convierte, cada vez más, en su única cualidad importante. Así como reduce a todo ser a su abstracción, se reduce a sí mismo, en su propio desarrollo, a un ser cuantitativo. El exceso y la inmoderación se convierten en su verdadera norma. Esto se demuestra subjetivamente, en parte, por el hecho de que la expansión de la producción y de las necesidades se convierte en una servidumbre ingeniosa y siempre calculadora a los apetitos inhumanos, depravados, antinaturales e imaginarios. La propiedad privada no sabe cómo convertir la necesidad burda en necesidad humana; su idealismo es fantasía, capricho e imaginación. Ningún eunuco elogia a su tirano más desvergonzadamente ni trata, por medios más infames, de estimular su hastiado apetito, para lograr sus favores, que el eunuco de la industria, el empresario, para adquirir unas cuantas monedas de plata o atraer el oro de la bolsa de su amado

prójimo. (Todo producto es un cebo, mediante el cual el individuo trata de atraer la esencia de la otra persona, su dinero. Toda necesidad real o potencial es una debilidad que hará caer al pájaro en la trampa: la explotación universal de la vida humana en común. Así como toda imperfección del hombre es un vínculo con el cielo, un punto desde el cual su corazón es accesible al sacerdote, toda necesidad es una oportunidad para acercarse al prójimo, con un aire de amistad, para decirle: 'Querido amigo, te daré lo que necesitas, pero tú sabes cuál es la conditio sine qua non. Ya sabes con qué tinta debes firmar tu compromiso conmigo. Te estafaré al mismo tiempo que te brindo placer'.) El empresario accede a las fantasías más depravadas de su prójimo, desempeña el papel del alcahuete entre él y sus necesidades, le despierta apetitos insanos y está en espera de cualquier debilidad para, después, reclamar la remuneración por esta obra de amor".[26] El hombre que se ha sometido así a sus necesidades enajenadas es "un ser mental y físicamente deshumanizado… la mercancía con conciencia de sí y capaz de actuar por sí mismo".[27] Este hombre-mercancía sólo conoce una manera de relacionarse con el mundo exterior, poseyéndolo y consumiéndolo (usándolo). Cuanto más enajenado se encuentre, más estará constituida su relación con el mundo por el sentido de poseer y de usar. "A medida que seas menos, que expreses menos tu propia vida, tendrás más, más enajenada estará tu vida y más economizarás de tu propio ser enajenado."[28]

Sólo una corrección ha hecho la historia al concepto de enajenación de Marx; Marx creía que la clase trabajadora era la clase más enajenada, de ahí que la emancipación de la enajenación partiera necesariamente de la liberación de la clase trabajadora. Marx no previó la medida en que la enajenación había de convertirse en la suerte de la gran mayoría de la gente, especialmente del sector cada vez mayor de la población que manipula los símbolos y los hombres, más que las máquinas. El empleado, el vendedor, el ejecutivo están actualmente todavía más enajenados que el trabajador manual calificado. El funcionamiento de este último todavía depende de la expresión de ciertas cualidades personales como la destreza, el desempeño de un trabajo digno de confianza, etc., y no se ve obligado a vender en el contrato su "personalidad", su sonrisa, sus opiniones; los manipuladores de símbolos son contratados no sólo por su capacidad, sino por todas esas cualidades de personalidad que los hacen "atractivas cajas de personalidad'', fáciles de manejar y de manipular. Son los verdaderos "hombres-organización" —más que el trabajador calificado— y su ídolo es la compañía. Pero, por lo que se refiere al consumo, no existe diferencia alguna entre los trabajadores manuales y los miembros de la burocracia. Todos ansían cosas, nuevas cosas, para poseerlas y usarlas. Son los receptores pasivos, los

consumidores, encadenados y debilitados por las cosas mismas que satisfacen sus necesidades sintéticas. No se relacionan con el mundo productivamente, captándolo en su plena realidad y haciéndose uno con el mundo en este proceso; adoran las cosas, las máquinas que producen las cosas, y, en este mundo enajenado, se sienten como extraños y absolutamente solos. A pesar de la subestimación que hace Marx del papel de la burocracia, su definición general habría podido ser escrita, sin embargo, en la actualidad: “La producción no sólo produce al hombre como mercancía, la mercancía humana, el hombre en el papel de mercancía; de acuerdo con este papel lo produce como un ser mental y físicamente deshumanizado. [La] inmoralidad, frustración y esclavitud de trabajadores y capitalistas. Su producto es la mercancía con conciencia de sí y capaz de actuar por sí misma… la mercancía humana”.[29]

Marx difícilmente habría podido prever hasta qué punto las cosas y las circunstancias de nuestra propia creación se han convertido en nuestros amos; nada podía probar, sin embargo, más drásticamente su profecía que el hecho de que toda la raza humana se encuentra hoy prisionera de las armas nucleares que ha creado y de las instituciones políticas que son, igualmente, de su propia creación. Una humanidad aterrada se pregunta ansiosamente si se salvará del poder de las cosas que ha creado, de la acción ciega de las burocracias que ha organizado.

# 6. LA CONCEPCIÓN DEL SOCIALISMO EN MARX

LA CONCEPCIÓN del socialismo en Marx se desprende de su concepto del hombre. Ya debería ser claro que, según este concepto, el socialismo no es una sociedad de individuos regimentados, automatizados, independientemente de que exista o no la igualdad de los ingresos e independientemente de que estén bien alimentados y vestidos. No es una sociedad en la que el individuo esté subordinado al Estado, a la máquina, a la burocracia. Aunque el Estado como "capitalista abstracto" fuera el patrono, aunque "todo el capital social existente se reuniese en una sola mano, bien en la de un capitalista individual, bien en la de una única sociedad capitalista",[1] esto no sería socialismo. En realidad, como dice muy claramente Marx en los Manuscritos económico-filosóficos, "el comunismo como tal no es el fin del desarrollo humano". ¿Cuál es, pues, ese fin?

Evidentemente, el fin del socialismo es el hombre. Es crear una forma de producción y una organización de la sociedad en que el hombre pueda superar la enajenación de su producto, de su trabajo, de sus semejantes, de sí mismo y de la naturaleza; en la que pueda volver a sí mismo y captar al mundo con sus propias facultades, haciéndose uno, así, con el mundo. El socialismo era para Marx, como ha dicho Paul Tillich, "un movimiento de resistencia contra la destrucción del amor en la realidad social".[2]

Marx manifestó cuál era el fin del socialismo muy claramente al final del tercer volumen de El capital: "En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas

productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad”.[3]

Marx expresa aquí todos los elementos esenciales del socialismo. Primero, el hombre produce en una forma asociada, no competitiva; produce racionalmente y sin enajenación, lo que significa que la producción está bajo su control, en vez de dejarse dominar por ella como por una fuerza ciega. Esto excluye claramente una concepción del socialismo donde el hombre sea manipulado por una burocracia, aunque esta burocracia regule toda la economía del Estado, en vez de una gran compañía. Significa que el individuo participa activamente en la planeación y en la ejecución de los planes; significa, en una palabra, la realización de la democracia política y laboral. Marx esperaba que, mediante esta nueva forma de sociedad desenajenada, el hombre pudiera hacerse independiente, pararse sobre sus propios pies y no seguir mutilado por el modo enajenado de producción y de consumo; que sería verdaderamente el dueño y creador de su propia vida y que comenzaría a hacer de la vida su principal ocupación, en vez de que ésta fuera la producción de los medios de vida. El socialismo, para Marx, nunca fue como tal la realización de la vida, sino la condición de esa realización. Cuando el hombre haya construido una forma racional, desenajenada de sociedad, tendrá la oportunidad de comenzar con lo que es el fin de la vida: el “despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad”. Marx, el hombre que leía todos los años las obras de Esquilo y de Shakespeare, que creó algunas de las más grandes obras del pensamiento humano, jamás habría soñado que el fin de su idea del socialismo pudiera interpretarse como el Estado “benefactor” o “de los trabajadores” bien alimentados y bien vestidos. El hombre, en la visión de Marx, ha creado en el curso de la historia una cultura que podría hacer suya cuando se vea libre de las cadenas no sólo de la pobreza económica, sino de la pobreza espiritual creada por la enajenación. La visión de Marx se basa en su fe en el hombre, en las potencialidades inherentes y reales de la esencia del hombre que se han desarrollado en la historia. Consideraba el socialismo como la condición

de la libertad y la creatividad humanas, no creía que constituyera en sí el fin de la vida humana.

Para Marx, el socialismo (o el comunismo) no es una huida, abstracción o pérdida del mundo objetivo que los hombres han creado objetivando sus facultades. No es una vuelta empobrecida a la simplicidad primitiva y antinatural. Es, más bien, el primer surgimiento real, la actualización genuina de la naturaleza del hombre como algo real. El socialismo, para Marx, es una sociedad que permite la actualización de la esencia del hombre, al superar su enajenación. Es nada menos que la creación de las condiciones para un hombre verdaderamente libre, racional, activo e independiente; es la realización del fin profético: la destrucción de los ídolos.

El hecho de que Marx pudiera ser considerado un enemigo de la libertad sólo fue hecho posible por el fantástico fraude de Stalin, al pretender hablar en nombre de Marx, junto con la fantástica ignorancia acerca de Marx que existe en el mundo occidental. Para Marx, el fin del socialismo era la libertad, pero la libertad en un sentido mucho más radical que como la concibe la democracia existente: la libertad en el sentido de independencia, basada en la posibilidad del hombre para pararse sobre sus propios pies, utilizar sus propias fuerzas y relacionarse productivamente con el mundo. “La libertad —decía Marx— es hasta tal punto la esencia del hombre que hasta sus oponentes lo comprenden… Ningún hombre lucha contra la libertad; en todo caso, lucha contra la libertad de los otros. La libertad ha existido siempre, pues, en todas sus manifestaciones, sólo que algunas veces como privilegio especial y otras como derecho universal.”[4]

El socialismo, según Marx, es una sociedad que sirve a las necesidades del hombre. Pero, preguntarán muchos, ¿no es eso precisamente lo que hace el capitalismo moderno? ¿No están nuestras grandes compañías ansiosas de servir a las necesidades del hombre? ¿Y no se dedican las grandes compañías de publicidad, con grandes esfuerzos que van desde las encuestas hasta los “análisis de motivación”, a tratar de descubrir cuáles son las necesidades del hombre? Sólo podrá entenderse la concepción del socialismo de Marx si se comprende la distinción que hace Marx entre las verdaderas necesidades del hombre y las necesidades sintéticas, artificialmente producidas.

Como se desprende de toda la concepción del hombre, sus verdaderas necesidades están arraigadas en su naturaleza; esta distinción entre necesidades verdaderas y falsas es posible sólo sobre la base de una visión de la naturaleza

del hombre y de las verdaderas necesidades humanas enraizadas en su naturaleza. Las verdaderas necesidades del hombre son aquellas cuya satisfacción es necesaria para la realización de su esencia como ser humano. Como dice Marx: "La existencia de lo que realmente amo es experimentada por mí como una necesidad, sin la cual mi esencia no puede realizarse, satisfacerse ni completarse".[5] Sólo sobre la base de una concepción específica de la naturaleza del hombre puede establecer Marx la diferencia entre las necesidades verdaderas y falsas del hombre. Desde el punto de vista puramente subjetivo, las necesidades falsas son experimentadas como si fueran tan urgentes y reales como las verdaderas y, con una perspectiva puramente subjetiva, no hay criterio para hacer la distinción. (En la terminología moderna podría diferenciarse entre las necesidades racionales [sanas] y las neuróticas.)[6] Con frecuencia el hombre sólo es consciente de sus necesidades falsas y permanece inconsciente ante las verdaderas. La tarea del estudioso de la sociedad es, precisamente, despertar al hombre para que pueda cobrar conciencia de las falsas necesidades ilusorias y de la realidad de sus necesidades verdaderas. El fin principal del socialismo, para Marx, es el reconocimiento y la realización de las verdaderas necesidades del hombre, que sólo será posible cuando la producción sirva al hombre y el capital deje de crear y explotar las necesidades falsas del hombre.

La concepción del socialismo de Marx es una protesta, como lo es toda la filosofía existencialista, contra la enajenación del hombre; si, como dice Aldous Huxley, "nuestros sistemas económicos, sociales e internacionales de la actualidad se basan, en gran medida, en el desamor organizado",[7] el socialismo de Marx es una protesta contra este mismo desamor, contra la explotación del hombre por el hombre y contra su explotación respecto de la naturaleza, el desprecio de nuestros recursos naturales a expensas de la mayoría de los hombres de hoy y más aún de las generaciones venideras. El hombre desenajenado, meta del socialismo como ya hemos demostrado, es el hombre que no "domina" a la naturaleza, sino que se identifica con ella, que está vivo y reacciona ante los objetos, de modo que los objetos cobran vida para él.

¿No significa todo esto que el socialismo de Marx es la realización de los impulsos religiosos más profundos, comunes a las grandes religiones humanistas del pasado? Así es, siempre que comprendamos que Marx, como Hegel y otros muchos, expresa su preocupación por el alma del hombre no en términos teístas sino filosóficos.

Marx combatió la religión precisamente porque está enajenada y no satisface las

verdaderas necesidades del hombre. Al combatir a Dios está combatiendo, en realidad, al ídolo llamado Dios. Ya de joven había escrito como lema de su disertación: “No carecen de Dios los que desprecian a los dioses de las masas sino los que atribuyen las opiniones de las masas a los dioses”. El ateísmo de Marx es la forma más avanzada de misticismo racional, más cerca de Meister Eckhart o del budismo zen que la mayoría de aquellos que dicen combatir a favor de Dios y la religión y lo acusan de “ateísmo”.

No es posible hablar de la actitud de Marx hacia la religión sin mencionar la relación entre su filosofía de la historia y del socialismo con la esperanza mesiánica de los profetas del Antiguo Testamento y las raíces espirituales del humanismo en el pensamiento griego y romano. La esperanza mesiánica es, en realidad, un rasgo único en el pensamiento occidental. Los profetas del Antiguo Testamento no son sólo, como Lao Tsé o Buda, líderes espirituales; también son líderes políticos. Muestran al hombre una visión de cómo debe ser y lo confrontan con las alternativas entre las cuales debe escoger. La mayoría de los profetas del Antiguo Testamento parten de que la historia tiene un sentido, de que el hombre se perfecciona en el proceso de la historia y de que, eventualmente, creará un orden social de paz y justicia. Pero la paz y la justicia no significan, para los profetas, la ausencia de guerras ni la ausencia de injusticias. La paz y la justicia son conceptos enraizados en toda la concepción del hombre del antiguo Testamento. El hombre, antes de tener conciencia de sí, es decir, antes de ser humano, vive en unidad con la naturaleza (Adán y Eva en el Paraíso). El primer acto de libertad, que es la capacidad para decir “no”, le abre los ojos y se contempla como un extraño en el mundo, acosado por los conflictos con la naturaleza, entre el hombre y el hombre, entre el hombre y la mujer. El proceso de la historia es el proceso mediante el cual el hombre desarrolla sus cualidades específicamente humanas, sus facultades de amar y de comprender; y una vez que ha realizado su plena humanidad puede volver a la unidad perdida entre él y el mundo. Esta nueva unidad es diferente, sin embargo, de la preconsciente que existía antes de comenzar la historia. Es la concordia del hombre consigo mismo, con la naturaleza y con sus semejantes, basada en el hecho de que el hombre se ha creado a sí mismo en el proceso histórico. En el pensamiento del Antiguo Testamento, Dios se revela en la historia (“el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob”) y en la historia, no en un estado que trascienda la historia, reside la salvación del hombre. Esto significa que los fines espirituales del hombre están inseparablemente relacionados con la transformación de la sociedad; la política no es, básicamente, un campo que pueda divorciarse del de los valores morales y de la autorrealización del hombre.

En el pensamiento griego (y helenístico) y en el romano surgieron ideas semejantes. Desde Zenón fundador de la filosofía estoica, hasta Séneca y Cicerón, los conceptos del derecho natural y de la igualdad del hombre ejercieron una poderosa influencia sobre los espíritus de los hombres y, unidos a la tradición de los profetas, son las bases del pensamiento cristiano.

Aunque el cristianismo, especialmente desde san Pablo, tendió a transformar el concepto histórico de la salvación en un concepto “sobrenatural”, puramente espiritual, y aunque la Iglesia se convirtió en un sustituto de la “sociedad buena”, esta transformación no fue de ninguna manera total. Los primeros padres de la Iglesia expresan una crítica radical al Estado existente; el pensamiento cristiano de la alta Edad Media critica a la autoridad secular y al Estado, desde el punto de vista del derecho divino y natural. Este punto de vista subraya que la sociedad y el Estado no deben divorciarse de los valores espirituales originados en la revelación y la razón (el “intelecto” en el sentido escolástico de la palabra). Después, la idea mesiánica fue expresada en forma aun más radical en las sectas cristianas anteriores a la Reforma y en el pensamiento de muchos grupos cristianos posteriores a la Reforma, hasta la Sociedad de Amigos* de nuestra época.

La principal corriente de pensamiento mesiánico no se expresó, sin embargo, después de la Reforma, en el pensamiento religioso, sino en el pensamiento filosófico, histórico y social. Se expresó, un poco indirectamente, en las grandes utopías del Renacimiento, en las que el mundo nuevo no está en un futuro distante, sino en un lugar distante. Se expresó en el pensamiento de los filósofos de la Ilustración y de las Revoluciones francesa e inglesa. Encontró su última y más completa expresión en el concepto del socialismo de Marx. Cualquiera que haya podido ser la influencia directa sobre él de las ideas del Antiguo Testamento, a través de Moses Hess, no hay duda de que la tradición mesiánica de los profetas lo influyó indirectamente, a través del pensamiento de los filósofos de la Ilustración y, especialmente, a través del pensamiento de Spinoza, Goethe y Hegel. Lo que es común al pensamiento de los profetas, al pensamiento cristiano del siglo XIII, a la Ilustración del siglo XVIII[8] y al socialismo del siglo XIX es la idea de que el Estado (la sociedad) y los valores espirituales no pueden divorciarse entre sí; que los valores políticos y morales son indivisibles. Esta idea fue atacada por los conceptos seculares del Renacimiento (Maquiavelo) y después por el secularismo del Estado moderno. Al parecer, el hombre occidental, siempre que se vio influido por gigantescas conquistas materiales, se entregó sin restricciones a las nuevas fuerzas que había

adquirido y, embriagado con estas nuevas fuerzas, se olvidó a sí mismo. La élite de estas sociedades se dejó dominar por la obsesión del poder, el lujo y la manipulación de los hombres, y las masas los imitaron. Esto sucedió en el Renacimiento con su nueva ciencia, los descubrimientos de nuevas tierras, los prósperos Estados-ciudades del norte de Italia; sucedió nuevamente con el explosivo desarrollo de la primera revolución industrial y de la segunda y actual.

Pero este desarrollo se ha complicado con la presencia de otro factor. Si el Estado o la sociedad debe servir a la realización de ciertos valores espirituales, existe el peligro de que una autoridad suprema obligue al hombre a pensar y a conducirse de determinada manera. La incorporación de ciertos valores objetivamente válidos a la vida social tiende a producir el autoritarismo. La autoridad espiritual de la Edad Media era la Iglesia católica. El protestantismo combatió a esta autoridad, prometiendo primero una mayor independencia al individuo, sólo para hacer del Estado principesco el dueño indiscutido y arbitrario del cuerpo y el alma del hombre. La rebelión contra la autoridad del príncipe se produjo en nombre de la nación y, durante cierto tiempo, el Estado nacional prometía ser el representante de la libertad. Pero pronto el Estado nacional se dedicó a la protección de los intereses materiales de los que poseían capital y podían explotar, por tanto, el trabajo de la mayoría de la población. Algunas clases de la sociedad protestaron contra este nuevo autoritarismo e insistieron en la liberación del individuo de la interferencia de la autoridad secular. Este postulado del liberalismo, que tendía a proteger la “libertad de”, conducía, por otra parte, a la insistencia en que el Estado y la sociedad no debían tratar de realizar la “libertad para”, es decir, el liberalismo debía insistir no sólo en la separación de la Iglesia y el Estado, sino que tenía que negar también que la función del Estado fuera a contribuir a realizar ciertos valores espirituales y morales; se consideraba que estos valores eran exclusivamente cuestión del individuo.

El socialismo (en su forma marxista y en otras) volvió a la idea de la “sociedad buena” como condición para la realización de las necesidades espirituales del hombre. Era antiautoritario, por lo que se refiere a la Iglesia y al Estado, y tendía por tanto a la eventual desaparición del Estado y al establecimiento de una sociedad compuesta por individuos que cooperaran voluntariamente. Su fin era una reconstrucción de la sociedad para convertirla en la base de la verdadera vuelta del hombre a sí mismo, sin la presencia de aquellas fuerzas autoritarias que restringían y empobrecían el espíritu del hombre.

Así, el marxismo y otras formas del socialismo son herederas del mesianismo profético, del sectarismo cristiano quiliástico, del tomismo del siglo XIII, del utopismo del Renacimiento y de la Ilustración del siglo XVIII.[9] Es la síntesis de la idea profético-cristiana de la sociedad como el plano de la realización espiritual y de la idea de la libertad individual. Por esta razón, se opone a la Iglesia por su restricción al espíritu y al liberalismo por su separación de la sociedad y los valores morales. Se opone al estalinismo y al jruschovismo, por su carácter autoritario y por su descuido de los valores humanistas.

El socialismo es la abolición de la enajenación del hombre, la recuperación del hombre como verdadero ser humano. “Es la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es una solución del dilema de la historia y sabe que es esta solución.”[10] Para Marx, el socialismo significaba el orden social que permite la recuperación del hombre, la identificación entre existencia y esencia, la superación de la separación y el antagonismo entre sujeto y objeto, la humanización de la naturaleza; significaba un mundo en el que el hombre no es ya un extraño entre extraños, sino que está en su mundo, donde se siente como en su propia morada.

## 7. LA CONTINUIDAD EN EL PENSAMIENTO DE MARX

NUESTRA exposición de la concepción de la naturaleza humana de Marx, de la enajenación, la actividad, etc., sería parcial y, en realidad, desorientadora si tuvieran razón los que sostienen que las ideas del "joven Marx" contenidas en los Manuscritos económico-filosóficos hubieran sido abandonadas por el Marx más viejo y maduro como restos de un pasado idealista relacionado con el pensamiento de Hegel. Si los que hacen esta afirmación tuvieran razón, aun así podríamos preferir al joven Marx sobre el viejo y pretender relacionar el socialismo con el primero más que con el segundo. No obstante, afortunadamente no hay necesidad de dividir a Marx en dos. El hecho es que las ideas básicas sobre el hombre, tal como las expresó Marx en los Manuscritos económico-filosóficos, y las ideas del viejo Marx expresadas en El capital no experimentaron un cambio básico; que Marx no renunció a sus ideas anteriores como suponen los voceros de la tesis antes mencionada.

Antes que nada ¿quiénes son los que pretenden que el "joven Marx" y el "viejo Marx" sostienen visiones contradictorias del hombre? Esta idea es sostenida principalmente por los comunistas rusos; difícilmente podrían hacer otra cosa, puesto que su pensamiento, como su sistema social y político, es en todos sentidos una contradicción del humanismo de Marx. En su sistema, el hombre es el siervo del Estado y la producción, en vez de ser el fin supremo de toda la organización social. El fin de Marx, el desarrollo de la individualidad de la persona humana, es negado en el sistema soviético en mayor medida aun que en el capitalismo contemporáneo. El materialismo de los comunistas está mucho más cerca del materialismo mecanicista de la burguesía del siglo XIX contra el que luchó Marx que del materialismo histórico de Marx.

El Partido Comunista de la Unión Soviética expresó esta postura al obligar a G. Lukács, que fue el primero en revivir el humanismo de Marx, a hacer una "confesión" de sus errores cuando Lukács estuvo en Rusia en 1934, después de haber tenido que huir de los nazis. Igualmente, Ernst Bloch, que presenta el mismo acento en el humanismo de Marx en su brillante libro Das Prinzip

Hoffnung (El principio esperanza),[1] sufrió duros ataques de los escritores del Partido Comunista, a pesar del hecho de que su libro contiene numerosas observaciones admirativas sobre el comunismo soviético. Aparte de los escritores comunistas, Daniel Bell ha adoptado recientemente la misma posición sosteniendo que la concepción del humanismo de Marx basada en los Manuscritos económico-filosóficos "no responde al Marx histórico". "Aunque pueden abrigarse simpatías por esa postura —dice Bell—, es sólo fabricar más mitos el considerar este concepto como un tema central de Marx."[2]

Es verdad que los intérpretes clásicos de Marx, reformistas como Bernstein o marxistas ortodoxos como Kautsky, Plejanov, Lenin o Bujarin, no interpretaron a Marx como centrado en torno a su existencialismo humanista. Dos hechos explican, en lo fundamental, este fenómeno. Primero, el hecho de que los Manuscritos económico-filosóficos no se publicaran hasta 1932 y fueran desconocidos hasta entonces aun en su forma manuscrita; y el hecho de que La ideología alemana nunca se publicara en su totalidad hasta 1932 y parcialmente, por primera vez, sólo en 1926.[3] Naturalmente, estos hechos contribuyeron mucho a una interpretación deformada y parcial de las ideas de Marx por parte de los escritores mencionados. Pero el hecho de que estas obras de Marx permanecieran más o menos desconocidas hasta principios de los años veinte y treinta, respectivamente, de ninguna manera es una explicación suficiente para descuidar el humanismo marxista en la interpretación "clásica", porque El capital y otros escritos publicados de Marx, como la Crítica a la filosofía del derecho de Hegel (publicada en 1844), habrían podido constituir una base suficiente para descubrir el humanismo de Marx. La explicación más aceptable reside en el hecho de que el pensamiento filosófico de la época, desde la muerte de Marx hasta los años veinte, estuvo dominado por ideas positivistas-mecanicistas, que influyeron a pensadores como Lenin y Bujarin. No hay que olvidar tampoco que, como el mismo Marx, los marxistas clásicos eran alérgicos a todos los términos que olieran a idealismo y religión, puesto que todos tenían plena conciencia de que estos términos eran utilizados, en gran medida, para ocultar realidades económicas y sociales básicas.

En cuanto a Marx, esta alergia a la terminología idealista es todavía más comprensible, puesto que estaba profundamente arraigado en la tradición espiritualista, aunque no teísta, que no sólo va de Spinoza y Goethe a Hegel, sino que se remonta al mesianismo profético. Estas ideas estaban conscientemente vivas en socialistas como St. Simon y Moses Hess y constituían, sin duda, una gran parte del pensamiento socialista del siglo XIX e inclusive del pensamiento

de los principales socialistas hasta la primera Guerra Mundial (como Jean Jaurès).

La tradición espiritual-humanista, en la que Marx vivía aún y que fue casi ahogada por el espíritu mecanicista-materialista del industrialismo en auge, experimentó un renacimiento aunque sólo en pequeña escala en los pensadores individuales, a fines de la primera Guerra Mundial, y en mayor escala durante y después de la segunda Guerra Mundial. La deshumanización del hombre demostrada en las crueldades de los regímenes estalinista y hitleriano, en la brutalidad de la matanza indiscriminada durante la guerra y en la creciente deshumanización provocada por el nuevo consumidor preocupado sólo por los nuevos productos y por el hombre-organización condujo a esta expresión renovada de las ideas humanistas. En otras palabras, la protesta contra la enajenación expresada por Marx, Kierkegaard y Nietzsche, acallada entonces por el éxito aparente del industrialismo capitalista, elevó su voz nuevamente después del fracaso humano del sistema dominante y condujo a una reinterpretación de Marx y de su filosofía humanista. Ya he mencionado a los escritores comunistas más notables en este revisionismo humanista. Habría que añadir a los comunistas yugoslavos que, aunque no han planteado hasta donde yo sé el problema filosófico de la enajenación, han subrayado como principal objeción al comunismo ruso su preocupación por el individuo frente a la maquinaria del Estado y han desarrollado un sistema de descentralización e iniciativa individual que está en contraste radical con el ideal ruso de centralización y de burocratización absoluta.

En Polonia, Alemania Oriental y Hungría, la oposición política a los rusos estuvo estrechamente relacionada con los representantes del socialismo humanista. En Francia, Alemania y en menor medida Inglaterra hay una vivaz discusión acerca de Marx, basada en un conocimiento y comprensión muy completos de estas ideas. De la bibliografía alemana, sólo menciono los trabajos contenidos en Marxismusstudien,[4] escritos sobre todo por teólogos alemanes; la bibliografía francesa es aun más extensa y está escrita por católicos,[5] así como por filósofos marxistas y no marxistas.[6]

El renacimiento del humanismo marxista en los países de habla inglesa ha sido negativamente influido por el hecho de que los Manuscritos económico-filosóficos no hubieran sido traducidos al inglés hasta hace muy poco. No obstante, figuras como T. B. Bottomore y otros comparten las ideas acerca del humanismo marxista representadas por los escritores antes mencionados. En los

Estados Unidos, la obra más importante que ha iniciado una comprensión del humanismo de Marx es Reason and Revolution,[7] de Herbert Marcuse; Marxism and Freedom, de Raya Dunayevskaya, con un prefacio de H. Marcuse,[8] es también una importante contribución al pensamiento marxista-humanista.

El señalar el hecho de que los comunistas rusos se vieran obligados a postular la escisión entre el joven y el viejo Marx y el añadir los nombres de varios escritores profundos y serios que niegan esta posición rusa no constituyen, sin embargo, una prueba de que los rusos (y D. Bell) estén equivocados. Aunque se saldría de los límites de este volumen intentar una refutación de la postura rusa tan completa como sería de desear, trataré, no obstante, de demostrar al lector por qué la posición rusa es insostenible.

Hay algunos hechos que, superficialmente apreciados, podrían apoyar aparentemente la posición comunista. En La ideología alemana, Marx y Engels no utilizaron ya los términos “especie” y “esencia humana” (“Gattung” y “menschliches Wesen”) empleados en los Manuscritos económico-filosóficos. Además, Marx afirmó después (en el prefacio a la Crítica de la economía política, 1859) que en La ideología alemana él y Engels “resolvieron desarrollar en común la oposición de nuestra concepción a la concepción ideológica de la filosofía alemana; arreglar cuentas, en realidad, con la que había sido hasta entonces nuestra conciencia filosófica”.[9] Se ha sostenido que este “arreglo de cuentas” con la conciencia filosófica que habían compartido hasta entonces significaba que Marx y Engels habían abandonado las ideas básicas expresadas en los Manuscritos económico-filosóficos. Pero aun un estudio superficial de La ideología alemana muestra que esto no es cierto. Aunque La ideología alemana no utiliza ciertos términos como “esencia humana”, etc., continúa, sin embargo, la principal tendencia de pensamiento de los Manuscritos económico-filosóficos, especialmente el concepto de la enajenación.

La enajenación, en La ideología alemana de Marx, se explica como resultado de la división del trabajo que “lleva aparejada la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí”.[10] En el mismo párrafo se define el concepto de enajenación, como en los Manuscritos económico-filosóficos, con estas palabras: “los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine”.[11] También aquí encontramos la definición de enajenación con referencia a las circunstancias ya mencionadas: “Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros

propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destaca en todo el desarrollo histórico anterior”.[12]

Catorce años después, en su polémica con Adam Smith (en 1857-1858), Marx empleó los mismos argumentos supuestamente “idealistas” que utilizó en los Manuscritos económico-filosóficos, sosteniendo que la necesidad de trabajar no constituye en sí misma una restricción de la libertad (siempre que no sea un trabajo enajenado). Marx habla de la “auto-realización” de la persona, “por tanto [de la] verdadera libertad”.[13] Eventualmente, la misma idea de que el fin de la evolución humana es el desenvolvimiento del hombre, la creación del hombre “rico” que ha superado la contradicción entre él mismo y la naturaleza y ha logrado la verdadera libertad, se expresa en muchos pasajes de El capital, escrito por el Marx viejo y maduro. Como ya citamos, Marx escribió en el tercer volumen de El capital: “Al otro lado de sus fronteras [del reino de la naturaleza] comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo”.[14]

En otras partes de El capital habla de la importancia de producir “hombres plenamente desarrollados”,[15] del “pleno desarrollo del hombre”[16] y la “necesidad del hombre de desarrollarse” y del “hombre fragmentario” como resultado del proceso de enajenación.[17]

Como D. Bell es uno de los pocos escritores norteamericanos interesados en el concepto de enajenación de Marx, quiero demostrar por qué su posición, que es en efecto la misma que han adoptado los comunistas rusos, por motivos exactamente opuestos, es también insostenible. La principal suposición de Bell es que reinterpretar a Marx desde el punto de vista de los escritores humanistas arriba citados equivale a fabricar nuevos mitos. Sostiene que “Marx había repudiado la idea de la enajenación, divorciada del sistema económico, y, al hacerlo, había cerrado un camino que nos habría aportado un análisis más amplio y más útil de la sociedad y la personalidad que el sostenido por los marxistas dogmáticos que ha prevalecido”.

Esta declaración es ambigua y errónea. Parece como si Marx, en sus escritos posteriores, hubiera repudiado la idea de la enajenación en su sentido humano y

la hubiera transformado en una “categoría puramente económica”, como dice Bell más adelante. Marx no repudió nunca la idea de la enajenación en su sentido humano, pero sostuvo que no puede divorciarse del proceso concreto y real de la vida del individuo enajenado. Esto es algo muy distinto que recurrir al hombre de paja del “viejo Marx”, que repudia el concepto de la enajenación humana del “joven Marx”. Bell comete este error porque acepta todo el cliché de la interpretación convencional de Marx. “Para Marx, la única realidad social no es el Hombre, el individuo, sino las clases económicas de hombres. Los individuos y sus motivos no cuentan. La única forma de conciencia que puede traducirse en acción —y que puede explicar la historia, el pasado, el presente y el futuro— es la conciencia de clase.” Al tratar de demostrar que Marx no se interesaba en el individuo, sino sólo en la masa, lo mismo que supuestamente no le interesaban ya los factores humanos, sino sólo los económicos, Bell no alcanza a ver —o no lo menciona— que Marx criticaba el capitalismo precisamente porque destruye la personalidad individual (así como criticaba el “comunismo vulgar” por la misma razón), y que la afirmación de que la historia puede explicarse sólo a través de la conciencia de clase es una constatación de hechos, por lo que se refiere a la historia pasada, no una expresión del olvido del individuo por parte de Marx.

Desgraciadamente, Bell cita erróneamente un texto de Marx de importancia decisiva para probar su tesis. Dice de Marx: “Pero al afirmar que no hay una naturaleza humana ‘inherente a cada individuo’ (como hace Marx en la sexta tesis sobre Feuerbach) sino únicamente clases, se introduce una nueva persona, una nueva abstracción”.

¿Qué dice Marx en la sexta tesis sobre Feuerbach? “Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado: 1º A prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto aislado. 2º La esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo ‘genérico’, como una generalidad interna, muda, que une de un modo natural a los muchos individuos.”[18] Marx no dice, como cita Bell, que “no hay una naturaleza humana inmanente a cada individuo”, sino algo muy diferente, es decir, que “la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo”. Éste es el punto esencial del “materialismo” de Marx contra el idealismo de Hegel. Marx nunca renunció a su concepto de la naturaleza humana (como hemos demostrado al

citar el pasaje de El capital), pero esta naturaleza no es puramente biológica ni es una abstracción; es una naturaleza que sólo puede entenderse históricamente, porque se desenvuelve en la historia. La naturaleza (esencia) del hombre puede inferirse de sus distintas manifestaciones (y distorsiones) en la historia; no puede contemplarse como tal, como un ente con existencia estática "detrás" o "encima" de cada hombre, sino como aquello que existe en el hombre como potencialidad y se desarrolla y cambia en el proceso histórico.

Además de todo esto, Bell no ha entendido justamente el concepto de enajenación. Lo define como "la disociación radical en un sujeto que trata de controlar su propio destino y un objeto que es manipulado por otros". Como se desprende de mi propio análisis, y del de los más serios estudios del concepto de enajenación, ésta es una definición totalmente inadecuada y desorientadora. En realidad, es tan inadecuada como la afirmación de Bell de que el budismo zen (como otras "filosofías tribales y comunales modernas" de la "reintegración") tiende a "la pérdida de la conciencia de uno mismo" y es, en última instancia, antihumana porque ellos [los filósofos de la reintegración, incluyendo a los zen] son anti-individualistas. No dispongo de espacio para refutar este cliché, salvo para sugerir una lectura más cuidadosa y menos tergiversada de Marx y de los textos del budismo zen.

Para resumir este punto de la supuesta diferencia entre el joven Marx y el maduro: es verdad que Marx (como Engels), en el curso de una vida, modificó algunas de sus ideas y conceptos. Se hizo más adverso al uso de términos demasiado cercanos al idealismo de Hegel; su lenguaje se volvió menos entusiasta y escatológico; probablemente se sentía también más desalentado en los últimos años de su vida que en 1844. Pero, a pesar de ciertos cambios en los conceptos, en el tono, en el lenguaje, la raíz de la filosofía elaborada por el joven Marx no varió nunca y es imposible entender este concepto del socialismo y su crítica del capitalismo tal como se desarrolló en sus últimos años, si no es sobre la base del concepto del hombre que desarrolló en sus primeros escritos.

# 8. MARX, EL HOMBRE

EL ENTENDIMIENTO equivocado y la malinterpretación de los escritos de Marx sólo tienen un paralelo en la malinterpretación de su personalidad. Así como en el caso de sus teorías, la deformación de su personalidad se origina también en un cliché repetido por periodistas, políticos e inclusive estudiosos de las ciencias sociales que deberían estar mejor enterados. Se le describe como un hombre “solitario”, aislado de sus semejantes, agresivo, arrogante y autoritario. Cualquiera que tenga el más superficial conocimiento de la vida de Marx tropezará con grandes dificultades para aceptar esto porque no podría reconciliarlo con el retrato de Marx como esposo, padre y amigo.

Son, quizás, muy escasos los matrimonios que haya conocido el mundo como realización humana tan extraordinaria como es el caso del matrimonio de Karl y Jenny Marx. Él, hijo de un abogado judío, se enamoró aún adolescente de Jenny von Westphalen, hija de una familia feudal prusiana y descendiente de una de las más antiguas familias escocesas. Se casaron cuando él tenía veinticuatro años y Marx sólo sobrevivió algo más de un año después de la muerte de ella. Era un matrimonio en que, a pesar de las diferencias de origen, a pesar de una vida continua de pobreza material y de enfermedades, existió un amor y una felicidad mutua inconmovibles, algo que sólo puede darse en el caso de dos personas con una capacidad extraordinaria de amor y profundamente enamorados uno de otra.

La hija más joven, Eleanor, describió la relación entre sus padres en una carta donde se refiere a un día poco antes de la muerte de su madre y cerca de un año antes de la muerte de su padre. “Moor [el apodo de Marx] —escribe— se recuperó nuevamente de su enfermedad. Nunca olvidaré la mañana en que se sintió lo suficientemente fuerte como para entrar en el cuarto de mamá. Cuando estaban juntos eran otra vez jóvenes —ella una muchacha y él un joven enamorado— ambos en el umbral de la vida y no un hombre viejo, atacado por la enfermedad, y una mujer anciana, moribunda, despidiéndose para siempre uno del otro.”[1]

La relación de Marx con sus hijos estaba tan libre de todo matiz de dominio y tan llena de amor productivo como la relación con su mujer. Basta con leer la descripción que hace su hija Eleanor de los paseos que daba con sus hijos, contándoles cuentos que se medían por millas, no por capítulos. "Cuéntanos otra milla", era la demanda de las niñas. "Nos leyó todo Homero, todo el Nibelungenlied, Gudrun, Don Quijote, Las mil y una noches, etc. Shakespeare era la Biblia de nuestra casa y pocas veces no estaba en nuestras manos o en nuestros labios. Cuando cumplí seis años, me sabía de memoria todas las escenas de Shakespeare."[2]

Su amistad con Frederick Engels es quizás todavía más excepcional que su matrimonio y la relación con sus hijas. El propio Engels era un hombre de extraordinarias cualidades humanas e intelectuales. Siempre reconoció y admiró el talento superior de Marx. Dedicó su vida a la obra de Marx, pero nunca se mostró reacio a aportar su propia contribución ni tampoco la subestimaba. Jamás hubo fricciones en la relación entre estos dos hombres ni la menor competencia, sino un sentido de la camaradería arraigada en el más profundo afecto mutuo que pueda darse entre dos seres humanos.

Marx era ese hombre productivo, desenajenado, independiente que era contemplado en sus obras como el hombre de una sociedad nueva. Relacionado productivamente con el mundo como un todo, con los demás hombres, con las ideas, era lo que pensaba. Hombre que leía a Esquilo y a Shakespeare todos los años en sus idiomas originales y que, durante su época más triste, la de la enfermedad de su mujer, se sumergió en las matemáticas y se puso a estudiar cálculo, Marx era un humanista completo. Nada le producía mayor admiración que el hombre y expresaba este sentimiento en una cita de Hegel que repetía con frecuencia: "aun el pensamiento criminal de un malvado tiene más grandeza y nobleza que las fantasías del cielo". Sus respuestas al cuestionario compuesto por su hija Laura revelan mucho del hombre: su idea de la desgracia era la sumisión; el vicio que más detestaba era el servilismo y sus máximas favoritas eran "nada humano me es ajeno" y "hay que dudar de todo".

¿Por qué se dio por supuesto que este hombre era arrogante, solitario y autoritario? Aparte del motivo de la calumnia, hubo algunas razones para fomentar el malentendido. Primero, Marx (como Engels) tenía un estilo sarcástico, especialmente en sus escritos, y era un luchador con mucha agresividad. Pero, lo que resulta más importante, era un hombre totalmente incapacitado para tolerar el disimulo y el engaño y con una enorme seriedad

respecto de los problemas de la existencia humana. Era incapaz de racionalizaciones deshonestas o explicaciones ficticias de cuestiones importantes con amabilidad y con una sonrisa. Era incapaz de esa clase de insinceridad, ya se refiriera a las relaciones personales o a las ideas. Como la mayoría de la gente prefiere pensar en ficciones más que en realidades y engañarse a sí mismos y a los demás, en cuanto a los hechos que caracterizan la vida individual y social, deben considerar necesariamente a Marx como una persona arrogante y fría, pero este juicio nos dice más de ellos que de Marx.

Cuando el mundo vuelva a la tradición del humanismo y supere el deterioro de la cultura occidental, tanto en su forma soviética como en la capitalista, se comprenderá, efectivamente, que Marx no fue ni un fanático ni un oportunista, que representó el florecimiento del humanismo occidental y que fue un hombre con un sentido intransigente de la verdad, que penetraba hasta la esencia misma de la realidad y no se dejaba engañar por su falaz superficie; de una honda preocupación por el hombre y su futuro; sin egoísmo, vanidad ni ambición de poder; siempre vivo, estimulante y capaz de imprimir vida a cuanto tocara. Representaba a la tradición occidental en sus mejores rasgos: su fe en la razón y en el progreso del hombre. Representaba, en realidad, ese mismo concepto del hombre que constituía el centro de su pensamiento. El hombre que es mucho y tiene poco; el hombre que es rico porque tiene necesidad de sus semejantes.

# APÉNDICE I

## *MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE KARL MARX*

# NOTA DEL TRADUCTOR INGLÉS

*Los Manuscritos económico-filosóficos comprenden cuatro manuscritos que Marx escribió en el periodo de abril a agosto de 1844. Los manuscritos están ahora bajo la custodia del Instituto Internacional de Historia Social de Ámsterdam. Fueron publicados por primera vez, en una versión completa y fiel, preparada por David Riazánov, por el Instituto Marx-Engels (ahora Instituto de Marxismo-Leninismo) de Moscú, en Karl Marx, Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe, Marx-Engels Verlag, Berlín, 1932, sección I, tomo III. A esta edición, sobre la cual se hizo la presente traducción, nos referiremos como la MEGA.*

*El primer manuscrito comprende 18 hojas (36 páginas). Cada página está dividida por dos líneas verticales para formar tres columnas tituladas, respectivamente, "Salarios", "Utilidad del capital" y "Renta de la tierra". El texto, bajo estos tres encabezados, constituye las tres primeras secciones del manuscrito publicado. De la página XXII del manuscrito en adelante, sin embargo, Marx comienza a escribir sobre otro tema, ignorando la división de las páginas en tres columnas; esta sección recibió el título de "El trabajo enajenado", por parte de los editores de la MEGA. El manuscrito se trunca en la página XXVII. El segundo manuscrito comprende dos hojas (4 páginas). El texto se inicia en medio de una frase y es, evidentemente, la conclusión de un manuscrito perdido. El tercer manuscrito comprende 34 hojas (68 páginas). La paginación de Marx está equivocada; la página XXI va seguida de una página XXIII y a la página XXIV sigue la página XXVI. Las últimas 23 páginas no están numeradas. El manuscrito comienza con dos secciones cortas que se refieren a un manuscrito perdido y que los editores de la MEGA titularon "La propiedad privada y el trabajo" y "La propiedad privada y el comunismo", respectivamente. Sigue la crítica a la filosofía de Hegel, que los editores colocaron al final de la versión publicada, siguiendo las indicaciones contenidas en el "Prefacio"; y el "Prefacio" mismo (comenzando en la página XXXIX) destinado claramente a introducir la obra completa. En las páginas XLI-XLIII hay otra sección independiente, que los editores titularon "Dinero".*

*El cuarto manuscrito, que comprende dos hojas (4 páginas), se encontró cosido al tercer manuscrito. El texto es una paráfrasis del capítulo final, "El conocimiento absoluto", de la Fenomenología del Espíritu de Hegel; y fue publicado por los editores de MEGA en el apéndice a la sección I, tomo III. Una gran parte de este texto es utilizada en la crítica a la filosofía de Hegel en el tercer manuscrito.*

*Cada manuscrito está paginado por separado, en números romanos, por el propio Marx y estos números de páginas se indican en la traducción.*

*Mis notas a la traducción se indican así: [T. I.]; en muchos casos utilizan las referencias y notas críticas añadidas a la edición MEGA.*

*Estos manuscritos, como otros de los primeros escritos de Marx, emplean muchos términos tomados de Hegel y Feuerbach. En particular, la sección del tercer manuscrito dedicada a una crítica de la filosofía de Hegel emplea muchos términos a los que Hegel dio un significado técnico. Para hacer mi traducción he consultado las traducciones corrientes de las obras de Hegel y he derivado una gran ayuda de un estudio reciente de Hegel por J. N. Findlay, Hegel: A Re-Examination (Londres, Allen & Unwin, 1958). Baste mencionar aquí que he traducido Wesen por diferentes términos, "ser", "esencia", "vida", según el contexto; que he traducido aufheben como "anular", "abolir" (sentido negativo) o "superar" (sentido positivo), según el contexto; y que he traducido Entäusserung y Entfremdung como "enajenación" (o, a veces, "extrañación") puesto que Marx no indica una distinción sistemática entre ambos.*

T. B. BOTTOMORE

# PREFACIO

Ya he anunciado en el Deutsch-Französische Jahrbücher[1] una crítica de la jurisprudencia y la ciencia política en forma de crítica a la filosofía del derecho hegeliana. No obstante, al preparar la obra para su publicación, se hizo evidente que sería totalmente inadecuada una combinación de la crítica dirigida solamente contra la teoría especulativa y la crítica de los diversos temas; obstaculizaría el desarrollo del razonamiento y lo haría más difícil de seguir. Además, sólo habría podido abarcar tanta riqueza de temas diversos en una sola obra escribiendo en un estilo aforístico, y semejante exposición aforística habría dado la impresión de una sistematización arbitraria. Publicaré, pues, mi crítica del derecho, la moral, la política, etc., en diversos folletos por separado; y trataré, por último, en otra obra, de presentar el todo interrelacionado, de mostrar las relaciones entre las partes y de hacer una crítica del enfoque especulativo de estos materiales. Es por eso que, en la presente obra, las relaciones de la economía política con el Estado, el derecho, la moral, la vida civil, etc., sólo son objeto de referencias en la medida en que la economía política misma tiene que ver expresamente con esos temas.

No hace falta asegurar al lector familiarizado con la economía política que mis conclusiones son el fruto de un análisis totalmente empírico, basado en un estudio crítico detenido de la economía política.

Se sobrentiende que, además de los socialistas franceses e ingleses, he utilizado también los escritos de los socialistas alemanes. Pero las obras alemanas originales e importantes sobre este tema —aparte de los escritos de Weitling— se limitan a los ensayos publicados por Hess en el Einundzwanzig Bogen[2] y al “Umrisse zur einer Kritik der Nationalökonomie” en el Deutsch-Französische Jahrbücher. En esta última publicación yo mismo he indicado, de una manera muy general, los elementos básicos de la presente obra.

La crítica positiva, humanista y naturalista comienza con Feuerbach. En la medida en que son menos escandalosos los escritos de Feuerbach, más segura,

profunda y amplia es su influencia; son las únicas obras, desde la Fenomenología y la Lógica de Hegel, que contienen una verdadera revolución teórica.

A diferencia de los teólogos críticos de nuestro tiempo, he considerado que el capítulo final de esta obra, una exposición crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía en general, es absolutamente esencial puesto que la tarea no ha terminado todavía. Esta superficialidad no es accidental, puesto que el teólogo crítico sigue siendo teólogo. Debe partir de ciertos presupuestos de la filosofía aceptados como autoridad o, si en el curso de la crítica y como resultado de los descubrimientos de otros se han despertado dudas en su mente respecto de los presupuestos filosóficos, las abandona de una manera cobarde e injustificada, hace abstracción de ellas y muestra, al mismo tiempo, una dependencia servil hacia ellos y un resentimiento por esta dependencia en una forma negativa, inconsciente y enredada.

Observada más de cerca, la crítica teológica que fue al principio el movimiento de un factor genuinamente progresista no es más, en última instancia, que la culminación y la consecuencia del viejo trascendentalismo filosófico y especialmente hegeliano deformado en caricatura teológica. Me dedicaré en otra parte a describir, más extensamente, este interesante acto de justicia histórica, esta némesis que ahora destina a la teología, que ha sido siempre la parte infectada de la filosofía, a reflejar en sí misma la disolución negativa de la filosofía, es decir, el proceso de su decadencia.

# PRIMER MANUSCRITO

# EL TRABAJO ENAJENADO

[XXII] Hemos partido de los presupuestos de la economía política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. Hemos presupuesto la propiedad privada, la separación del trabajo, el capital y la tierra, así como la separación de los salarios, las utilidades y la renta, la división del trabajo, la competencia, el concepto del valor de cambio, etc. Con la economía política misma, en sus propias palabras, hemos demostrado que el trabajador desciende al nivel de mercancía y de una mercancía miserable; que la miseria del trabajador aumenta con la fuerza y el volumen de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación de capital en pocas manos y, por tanto, el restablecimiento del monopolio en una forma terrible; y, finalmente, que la distinción entre capitalista y terrateniente y entre trabajador agrícola y trabajador industrial debe desaparecer y toda la sociedad se dividirá en las dos clases de los propietarios y los trabajadores sin propiedad.

La economía política parte del hecho de la propiedad privada; no lo explica. Concibe el proceso material de la propiedad privada, como ocurre en la realidad, en fórmulas generales y abstractas que sirven entonces como leyes. No comprende estas leyes; es decir, no demuestra cómo surgen de la naturaleza de la propiedad privada. La economía política no aporta una explicación de la base de la distinción entre el trabajo y el capital, entre el capital y la tierra. Cuando, por ejemplo, se define la relación de salarios y utilidades, esto se explica en función de los intereses de los capitalistas; en otras palabras, lo que debe explicarse se da por supuesto. Igualmente, en todo momento se refiere a la competencia y ésta se explica en función de condiciones externas. La economía política no nos dice nada de la medida en que estas condiciones externas y aparentemente accidentales son, simplemente, la expresión de un desarrollo necesario. Hemos visto cómo el cambio mismo parece un hecho accidental. Las únicas fuerzas operantes que reconoce la economía política son la avaricia y la guerra entre los avaros, es decir, la competencia.

Como la economía política no entiende las interrelaciones dentro de este movimiento, fue posible oponer la doctrina de la competencia a la del monopolio, la doctrina de la libertad de oficios a la de los gremios, la doctrina de

la división de la propiedad rural a la de las grandes propiedades; porque la competencia, la libertad de oficios y la división de la propiedad rural eran concebidas sólo como consecuencias accidentales provocadas deliberadamente y por la fuerza, más que como consecuencias necesarias, inevitables y naturales del monopolio, el sistema gremial y la propiedad feudal.

Ahora tenemos que determinar, pues, la conexión real entre todo este sistema de enajenación —la propiedad privada, el poder adquisitivo, la separación del trabajo, el capital y la tierra, el cambio y la competencia, el valor y la devaluación del hombre, el monopolio y la competencia— y el sistema del dinero.

Comencemos nuestra explicación, como hace el economista, a partir de una condición primaria legendaria. Esta condición primaria no explica nada; simplemente difiere la cuestión a una distancia gris y nebulosa. Afirma como hecho o acontecimiento lo que debería deducir, o sea, la relación necesaria entre dos cosas; por ejemplo, entre la división del trabajo y el cambio. Así como la teología explica el origen del mal por la caída del hombre; es decir, afirma como hecho histórico lo que debería explicar.

Partiremos de un hecho económico contemporáneo. El trabajador se vuelve más pobre a medida que produce más riqueza y a medida que su producción crece en poder y en cantidad. El trabajador se convierte en una mercancía aún más barata cuantos más bienes crea. La devaluación del mundo humano aumenta en relación directa con el incremento de valor del mundo de las cosas. El trabajo no sólo crea bienes; también se produce a sí mismo y al trabajador como una mercancía y en la misma proporción en que produce bienes.

Este hecho supone simplemente que el objeto producido por el trabajo, su producto, se opone ahora a él como un ser ajeno, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es trabajo encarnado en un objeto y convertido en cosa física; este producto es una objetivación del trabajo. La realización del trabajo es, al mismo tiempo, su objetivación. La realización del trabajo aparece en la esfera de la economía política como una invalidación del trabajador, la objetivación como una pérdida y como servidumbre al objeto y la apropiación como enajenación.

La realización del trabajo se manifiesta hasta tal punto como invalidación que el trabajo es invalidado hasta morir de hambre. La objetivación constituye en tal

medida una pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de las cosas más esenciales, no sólo de la vida sino también del trabajo. El trabajo mismo se convierte en un objeto que puede adquirir sólo mediante el mayor esfuerzo y con interrupciones imprevisibles. La apropiación del objeto se manifiesta hasta tal punto como enajenación que cuanto mayor sea el número de objetos que produzca el trabajador menos puede poseer y más cae bajo el dominio de su producto, del capital.

Todas estas consecuencias se originan en el hecho de que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto ajeno. Porque es evidente, sobre este presupuesto, que cuanto más se gasta el trabajador en su trabajo más poderoso se vuelve el mundo de los objetos que crea frente a sí mismo, más pobre se vuelve en su vida interior y menos se pertenece a sí mismo. Sucede lo mismo que con la religión. Cuanto más de sí mismo atribuya el hombre a Dios, menos le queda para sí. El trabajador pone su vida en el objeto y su vida no le pertenece ya a él sino al objeto. Cuanto mayor sea su actividad, pues, menos poseerá. Lo que se incorpora al producto de su trabajo no es ya suyo. Cuanto más grande sea este producto, pues, más se disminuye él. La enajenación del trabajador en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, asume una existencia externa, sino que existe independientemente, fuera de él mismo y ajeno a él y que se opone a él como un poder autónomo. La vida que él ha dado al objeto se le opone como una fuerza ajena y hostil.

[XXIII] Examinemos ahora más de cerca el fenómeno de la objetivación, la producción del trabajador y la enajenación y pérdida del objeto que produce, que está implícita. El trabajador no puede crear nada sin naturaleza, sin el mundo sensorial externo. Éste es el material en el que se realiza su trabajo, en el que actúa, del cual y a través del cual produce cosas.

Pero así como la naturaleza ofrece los medios de existencia del trabajo en el sentido en que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los cuales pueda ejercerse, ofrece los medios de existencia en un sentido más estrecho; es decir, los medios de existencia física para el trabajador mismo. Así, cuanto más se apropie el trabajador del mundo externo de la naturaleza sensorial mediante su trabajo más se priva de los medios de existencia, en dos aspectos: primero, porque el mundo sensorial se convierte cada vez menos en objeto perteneciente a su trabajo o en medio de existencia de su trabajo, y, segundo, porque se convierte cada vez menos en medio de existencia en un sentido directo, en medio para la

subsistencia física del trabajador.

En ambos aspectos, pues, el trabajador se convierte en esclavo del objeto; primero, en tanto que recibe un objeto de trabajo, es decir, recibe trabajo, y, segundo, en tanto que recibe medios de subsistencia. Así, el objeto le permite existir, primero como trabajador y después como sujeto físico. La culminación de esta esclavitud es que sólo puede mantenerse como sujeto físico en tanto que sea trabajador y que sólo como sujeto físico es un trabajador.

(La enajenación del trabajador en su objeto se expresa de acuerdo con las leyes de la economía política: cuanto más produce el trabajador menos tiene para consumir; cuanto más valor crea más se desvaloriza él mismo; cuanto más refinado es su producto más vulgar y desgraciado es el trabajador; cuanto más civilizado es el producto mas bárbaro es el trabajador; cuanto más poderosa es la obra más débil es el trabajador; cuanta mayor inteligencia manifieste su obra más declina en inteligencia el trabajador y se convierte en esclavo de la naturaleza.)

*La economía política oculta la enajenación en la naturaleza del trabajo en tanto que no examina la relación directa entre el trabajador (trabajo) y la producción. El trabajo produce, ciertamente, maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero también cabañas para el trabajador. Produce belleza, pero deformidad para el trabajador. Sustituye el trabajo por la maquinaria, pero desplaza a algunos trabajadores hacia un tipo bárbaro de trabajo y convierte a los demás en máquinas. Produce inteligencia, pero también estupidez y cretinismo para los trabajadores.*

*La relación directa del trabajo con sus productos es la relación del trabajador con los objetos de su producción. La relación de los propietarios con los objetos de producción y la producción misma es meramente una consecuencia de esta primera relación y la confirma. Consideraremos más adelante este segundo aspecto.*

Hasta ahora hemos considerado la enajenación del trabajador sólo en un aspecto, es decir, en su relación con los productos de su trabajo. Sin embargo, la enajenación no sólo aparece en el resultado, sino también en el proceso de producción, dentro de la actividad productiva misma. ¿Cómo podría el trabajador encontrarse en una relación enajenada con el producto de su actividad si no se enajenara en el acto de la producción misma? El producto es, en

realidad, sólo el resumen de la actividad, de la producción. En consecuencia, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma debe ser enajenación activa: la enajenación de la actividad y la actividad de la enajenación. La enajenación del objeto del trabajo simplemente resume la enajenación en la actividad misma del trabajo.

¿Qué constituye la enajenación del trabajo? Primero, que el trabajo es externo al trabajador, que no es parte de su naturaleza; y que, en consecuencia, no se realiza en su trabajo sino que se niega, experimenta una sensación de malestar más que de bienestar, no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido. El trabajador sólo se siente a sus anchas, pues, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo. Su trabajo no es voluntario sino impuesto, es un trabajo forzado. No es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un medio para satisfacer otras necesidades. Su carácter ajeno se demuestra claramente en el hecho de que, tan pronto no hay una obligación física o de otra especie, es evitado como la plaga. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo que implica sacrificio y mortificación. Por último, el carácter externo del trabajo para el trabajador se demuestra en el hecho de que no es su propio trabajo sino trabajo para otro, que en el trabajo no se pertenece a sí mismo sino a otra persona.

Así como en la religión la actividad espontánea de la fantasía humana, del cerebro y el corazón del hombre reacciona independientemente como actividad ajena de dioses y diablos sobre el individuo, la actividad del trabajador no es su propia actividad espontánea. Es la actividad de otro y una pérdida de su propia espontaneidad.

Llegamos al resultado de que el hombre (el trabajador) se siente libremente activo sólo en sus funciones animales —comer, beber y procrear o, cuando más, en su vivienda y en el adorno personal—, mientras que en sus funciones humanas se ve reducido a la condición animal. Lo animal se vuelve humano y lo humano se vuelve animal.

Comer, beber y procrear son también, por supuesto, funciones humanas genuinas. Pero consideradas en abstracto, aparte del medio de las demás actividades humanas y convertidas en fines definitivos y únicos, son funciones animales.

Hemos considerado ahora el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, el trabajo, desde dos aspectos: 1) la relación del trabajador con el producto del trabajo como objeto ajeno que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo sensorial externo, con los objetos naturales, como mundo ajeno y hostil; 2) la relación del trabajo con el acto de producción dentro del trabajo. Ésta es la relación del trabajador con su propia actividad como algo ajeno y que no le pertenece, la actividad como sufrimiento (pasividad), la fuerza como debilidad, la creación como castración, la energía personal física y mental del trabajador, su vida personal (¿qué es la vida sino actividad?) como una actividad dirigida contra él mismo, independiente de él y que no le pertenece. Es la autoenajenación frente a la antes mencionada enajenación de la cosa.

[XXIV] Tenemos que inferir ahora una tercera característica del trabajo enajenado, partiendo de las dos que hemos considerado.

El hombre es "ser genérico",[1] no sólo en el sentido en que constituye la comunidad (la suya propia y la de otras cosas) su objeto práctica y teóricamente, sino también (y esto es simplemente otra expresión de la misma cosa) en el sentido que se considera la especie actual, viva, un ser universal y en consecuencia libre.

La vida de la especie, para el hombre como para los animales, tiene su base física en el hecho de que el hombre (como los animales) vive de la naturaleza inorgánica, y como el hombre es más universal que un animal, el campo de la naturaleza inorgánica de la que vive es más universal. Las plantas, los animales, los minerales, el aire, la luz, etc., constituyen, en el aspecto teórico, una parte de la conciencia humana como objetos de la ciencia natural y del arte; son la naturaleza inorgánica espiritual del hombre, su medio intelectual de vida, que debe preparar primero para gozarlo y perpetuarlo. Así también, en el aspecto práctico forman parte de la vida y la actividad humanas. En la práctica, el hombre vive sólo de estos productos naturales, ya sea en forma de alimentos, calor, vestido, vivienda, etc. La universalidad del hombre aparece en la práctica en la universalidad que constituye toda la naturaleza en su cuerpo inorgánico: 1) como medio directo de vida; e, igualmente, 2) como el objeto material y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; es decir, la naturaleza excluyendo al cuerpo humano mismo. Decir que el hombre vive de la naturaleza significa que la naturaleza es su cuerpo, con el cual debe permanecer en continuo intercambio para no morir. La afirmación de

que la vida física y mental del hombre y la naturaleza son interdependientes significa simplemente que la naturaleza es interdependiente consigo misma, puesto que el hombre es parte de la naturaleza.

Como el trabajo enajenado: 1) enajena a la naturaleza del hombre; y 2) enajena al hombre de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, así lo enajena de la especie. Convierte la vida de la especie en un medio para la vida individual. En primer lugar, enajena la vida de la especie y la vida individual y, en segundo lugar, convierte a esta última, como abstracción, en el fin de la primera, también en su forma abstracta y enajenada.

Porque el trabajo, la actividad vital, la vida productiva aparecen ahora ante el hombre únicamente como medios para la satisfacción de una necesidad, la necesidad de mantener su existencia física. La vida productiva es, sin embargo, vida de la especie. Es la vida que crea vida. En el tipo de actividad vital reside todo el carácter de una especie, su carácter de especie; y la actividad libre, consciente, es el carácter de los seres humanos como especie. La vida misma aparece sólo como un medio de vida.

El animal es uno con su actividad vital. No distingue la actividad de sí mismo. Es su actividad. Pero el hombre hace de su actividad vital misma un objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene una actividad vital consciente. No es una determinación con la que se identifique completamente. La actividad vital consciente distingue al hombre de la actividad vital de los animales. Sólo por esta razón es un ser genérico. O más bien, es sólo un ser con conciencia de sí, es decir, su propia vida es un objeto para él puesto que es un ser genérico. Sólo por esta razón es su actividad una actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, en tanto que el hombre como ser con conciencia de sí hace de su actividad vital, de su ser, sólo un medio para su existencia.

La construcción práctica de un mundo objetivo, la manipulación de la naturaleza inorgánica, es la confirmación del hombre como ser genérico consciente, es decir, como un ser que considera la especie como su propio ser o a sí mismo como especie. Por supuesto, también los animales producen. Construyen nidos, habitaciones, como en el caso de las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero sólo producen lo que es estrictamente necesario para ellos mismos y sus retoños. Producen sólo en una dirección única, mientras que el hombre produce universalmente. Producen únicamente bajo el imperativo de una necesidad física directa, mientras que el hombre produce cuando está libre de la necesidad física

y sólo produce verdaderamente cuando está libre de esa necesidad. Los animales se producen sólo a sí mismos, mientras que el hombre reproduce toda la naturaleza. Los productos de la producción animal pertenecen directamente a sus cuerpos físicos, mientras que el hombre es libre frente a su producto. Los animales construyen sólo de acuerdo con las normas y necesidades de la especie a la que pertenecen, mientras que el hombre sabe producir de acuerdo con las normas de toda especie y sabe aplicar la norma adecuada al objeto. Así, el hombre construye también de acuerdo con las leyes de la belleza.

Es en su trabajo sobre el mundo objetivo como el hombre se muestra realmente como ser genérico. Esta producción es su vida activa como especie; mediante ella, la naturaleza aparece como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, la objetivación de la vida del hombre como especie; porque él no se reproduce ya sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activamente y en un sentido real, y contempla su propio reflejo en un mundo que él ha construido. Al mismo tiempo que el trabajo enajenado arrebata al hombre el objeto de su producción, también le arrebata su vida como especie, su objetividad real como especie y transforma su ventaja sobre los animales en una desventaja, en tanto que su cuerpo inorgánico, la naturaleza, le es arrebatada.

Así como el trabajo enajenado transforma la actividad libre y autodirigida en un medio, transforma la vida del hombre como especie en un medio de la existencia física.

La conciencia, que el hombre tiene de su especie, se transforma mediante la enajenación de modo que la vida de la especie se convierte en sólo un medio para él.

*3) EI trabajo enajenado convierte así la vida del hombre como especie y la naturaleza como su propiedad mental como especie en un ser ajeno y en un medio para su existencia individual. Enajena al hombre de su propio cuerpo, la naturaleza externa, su vida mental y su vida humana.*

*4) Una consecuencia directa de la enajenación del hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital y de su vida como especie es que el hombre se enajena de los demás hombres. Cuando el hombre se confronta a sí mismo, también confronta a otros hombres. Lo que es cierto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo también lo es de su relación con los demás hombres, con el trabajo de éstos y con los objetos de*

*su trabajo.*

En general, la afirmación de que el hombre se enajena de su vida como especie significa que cada hombre está enajenado en relación con los otros y que cada uno de los otros está, a su vez, enajenado de la vida humana.

La enajenación humana, y, sobre todo, la relación del hombre consigo mismo, se realiza y se expresa primero en la relación entre cada hombre y los demás hombres. Así, en la relación del trabajo enajenado, cada hombre considera a los demás hombres según las normas y las relaciones en las que se encuentra colocado como trabajador.

[XXV] Partimos de un hecho económico, la enajenación del trabajador y su producción. Hemos expresado este hecho en términos conceptuales como trabajo enajenado y al analizar el concepto hemos analizado simplemente un hecho económico.

Examinemos ahora cómo este concepto del trabajo enajenado debe expresarse y revelarse en la realidad. Si el producto del trabajo me es ajeno y me enfrenta con un poder ajeno ¿a quién pertenece? Si mi propia actividad no me pertenece sino que es una actividad ajena, forzada, ¿a quién pertenece? A otro ser que no soy yo mismo. ¿Y quién es este ser? ¿Los dioses? En apariencia, en las primeras etapas de la producción avanzada, por ejemplo, en la construcción de templos, etc., en Egipto, la India, México y en el servicio rendido a los dioses, el producto pertenecía a los dioses. Pero los dioses por sí solos no fueron nunca los señores del trabajo. Tampoco lo fue la naturaleza. Qué contradicción se produciría si, cuanto más subyugara el hombre a la naturaleza mediante su trabajo y a medida que las maravillas de los dioses se hicieran superfluas por las maravillas de la industria, éste se abstuviera de su goce en la producción y de su goce en el producto por amor a estos poderes.

El ser ajeno al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, al que se dedica el servicio del trabajo y a cuyo goce va el producto del trabajo sólo puede ser el hombre mismo. Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, sino que se enfrenta a él como un poder ajeno, esto sólo puede producirse porque pertenece a otro hombre que no es el trabajador. Si su actividad es un tormento para él debe ser fuente de goce y de placer para otro. No los dioses, ni la naturaleza, sino sólo el hombre mismo puede ser este poder ajeno sobre los hombres.

Consideremos la afirmación anterior de que la relación del hombre consigo mismo se realiza primero, se objetiva, a través de su relación con los demás hombres. Si se relaciona, por tanto, con el producto de su trabajo, su trabajo objetivado, como con un objeto ajeno, hostil, poderoso e independiente, se relaciona de tal manera que otro hombre ajeno, hostil, poderoso e independiente es el dueño de este objeto. Si se relaciona con su propia actividad como con una actividad que no es libre, se relaciona con ésta como actividad al servicio y bajo el dominio, la coerción y el yugo de otro hombre.

Toda autoenajenación del hombre, de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación que éste postula entre los otros hombres, él mismo y la naturaleza. Así, la autoenajenación religiosa se ejemplifica necesariamente en la relación entre el seglar y el sacerdote o, como se trata aquí del mundo espiritual, entre el seglar y un mediador. En el mundo real de la práctica, esta autoenajenación sólo puede expresarse en la relación real, práctica del hombre con sus semejantes. El medio a través del cual se produce la enajenación es en sí un medio práctico. A través del trabajo enajenado, pues, el hombre no sólo produce su relación con el objeto y con el proceso de la producción como una relación con hombres ajenos y hostiles; también produce la relación de otros hombres con su producción y con su producto y la relación entre él mismo y otros hombres. Así como él crea su propia producción como envilecimiento, como castigo, y su propio producto como pérdida, como un producto que no le pertenece, crea el dominio del no-productor sobre la producción y su producto. Así como enajena su propia actividad, confiere al extraño una actividad que no es suya.

Hasta ahora nos hemos ocupado de esta relación sólo desde el punto de vista del trabajador y más adelante la examinaremos también desde el punto de vista del no trabajador.

Así, mediante el trabajo enajenado, el trabajador crea la relación de otro hombre, que no trabaja y está fuera del proceso del trabajo, con este trabajo. La relación del trabajador con el trabajo produce también la relación del capitalista (o como se quiera llamar al dueño del trabajo) con el trabajo. La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado necesario, del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo.

La propiedad privada se deriva, así, del análisis del concepto del trabajo enajenado; es decir, el hombre enajenado, el trabajo enajenado, la vida enajenada y el hombre separado.

Hemos derivado, por supuesto, el concepto de trabajo enajenado (vida enajenada) de la economía política, de un análisis del movimiento de la propiedad privada. Pero el análisis de este concepto demuestra que, aunque la propiedad privada aparece como la base y la causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia de este último, así como los dioses son fundamentalmente no la causa sino el producto de confusiones de la razón humana. En una etapa posterior, sin embargo, hay una influencia recíproca.

Sólo en la etapa final del desarrollo de la propiedad privada se revela su secreto, es decir, que es, por una parte, el producto del trabajo enajenado y, por otra, el medio a través del cual se enajena el trabajo, la realización de esta enajenación.

Esta elucidación aclara varias controversias no resueltas:

*1) La economía política parte del trabajo como el alma verdadera de la producción y luego no atribuye nada al trabajo y todo a la propiedad privada. Proudhon, ante esta contradicción, se ha decidido en favor del trabajo contra la propiedad privada. Percibimos, sin embargo, que esta contradicción aparente es la contradicción del trabajo enajenado consigo mismo y que la economía política ha formulado simplemente las leyes del trabajo enajenado.*

Observamos también, pues, que los salarios y la propiedad privada son idénticos puesto que los salarios, como el producto u objeto del trabajo y el trabajo mismo remunerado, son sólo una consecuencia necesaria de la enajenación del trabajo. En el sistema de salarios, el trabajo aparece no como fin en sí sino como servidor de los salarios. Debemos desarrollar este punto más adelante y aquí sólo nos toca apuntar algunas de las [XXVI] consecuencias.

Un aumento de salarios obligado (independientemente de otras dificultades y, especialmente, de que esa anomalía sólo podría mantenerse por la fuerza) no sería más que una mejor remuneración de los esclavos y no devolvería, ni al trabajador ni a su trabajo, su significado y su valor humanos.

Aun la igualdad de ingresos, que quiere Proudhon, sólo modificaría la relación del trabajador de hoy con su trabajo en una relación de todos los hombres con el trabajo. La sociedad sería concebida entonces como un capitalista en abstracto.

*2) De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se desprende también que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, de la servidumbre, toma la forma política en la emancipación de los trabajadores; no*

*en el sentido en que sólo se trate de la emancipación de éstos, sino porque esta emancipación incluye la emancipación de la humanidad entera. Porque toda la servidumbre humana está implícita en la relación del trabajador con la producción y todos los tipos de servidumbre son sólo modificaciones o consecuencias de esta relación.*

Así como hemos descubierto el concepto de la propiedad privada a través de un análisis del concepto del trabajo enajenado, con la ayuda de estos dos factores podemos formular todas las categorías de la economía política, y en cada categoría —como el comercio, la competencia, el capital, el dinero— descubriremos sólo una expresión particular y desarrollada de estos elementos fundamentales.

No obstante, antes de considerar esta estructura, tratemos de resolver dos problemas.

*1) Determinar la naturaleza general de la propiedad privada tal como ha resultado del trabajo enajenado, en su relación con la propiedad humana y social genuina.*

*2) Hemos tomado como un hecho y analizado la enajenación del trabajo. ¿Cómo, podemos preguntar, enajena el hombre su trabajo? ¿Cómo se funda esta enajenación en la naturaleza del desarrollo humano? Ya hemos hecho mucho por resolver el problema en tanto que hemos transformado la cuestión referente al origen de la propiedad privada en una cuestión acerca de la relación entre el trabajo enajenado y el proceso de desarrollo de la humanidad. Porque, al hablar de la propiedad privada, creemos estar refiriéndonos a algo externo a la humanidad. Pero, al hablar del trabajo, nos referimos directamente a la humanidad misma. Esta nueva formulación del problema ya contiene su solución.*

*ad 1) La naturaleza general de la propiedad privada y su relación con la propiedad humana genuina.*

Hemos dividido el trabajo enajenado en dos partes, que se determinan mutuamente entre sí o, más bien, constituyen dos expresiones distintas de una misma relación. La apropiación aparece como enajenación y la enajenación como apropiación, la enajenación como aceptación genuina en la comunidad.

Hemos considerado un aspecto, el trabajo enajenado, en su influencia sobre el

trabajador mismo, es decir, la relación del trabajo enajenado consigo mismo. Y hemos descubierto, como consecuencia necesaria de esta relación, la relación de propiedad del no trabajador con el trabajador y con el trabajo. La propiedad privada como expresión material resumida del trabajo enajenado incluye ambas relaciones; la relación del trabajador con el trabajo, con el producto de su trabajo y con el no trabajador y la relación del no trabajador con el trabajador y con el producto del trabajo de éste.

Ya hemos visto que en relación con el trabajador, que se apropia de la naturaleza mediante su trabajo, la apropiación aparece como enajenación, la actividad personal como actividad para otro y de otro, la vida como el sacrificio de la vida y la producción del objeto como pérdida del objeto a un poder ajeno, a un hombre ajeno. Consideremos ahora la relación de este hombre ajeno con el trabajador y con el objeto del trabajo.

Habría que observar, primero, que todo lo que aparece ante el trabajador como una actividad de enajenación aparece ante el no trabajador como una condición de enajenación. En segundo lugar, la actitud real, práctica del trabajador en la producción y en relación con el producto (como estado de ánimo) aparece ante el no trabajador que se enfrenta a él como una actitud teórica.

[XXVII] En tercer lugar, el no trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí mismo, pero no hace contra sí mismo lo que hace contra el trabajador.

Examinemos estas tres relaciones más de cerca.[2]

# SEGUNDO MANUSCRITO

# [LA RELACIÓN DE LA PROPIEDAD PRIVADA]

… [XL] forma el interés sobre su capital. El trabajador es la manifestación subjetiva del hecho de que el capital es el hombre totalmente perdido para sí mismo, al igual que el capital es la manifestación objetiva del hecho de que el trabajo es el hombre perdido para sí mismo. Pero el trabajador tiene la desgracia de ser un capital viviente, un capital con necesidades, que pierde su interés y en consecuencia su modo de vida en cada instante que no está trabajando. Como el capital, el valor del trabajador varía de acuerdo con la oferta y la demanda y su existencia física, su vida, fue y es considerada como una oferta de mercancías, semejante a cualquier otra mercancía. El trabajador produce capital y el capital lo produce a él. Así se produce a sí mismo y el hombre como trabajador, como mercancía, es el producto de todo el proceso. El hombre es simplemente un trabajador y como trabajador sus cualidades humanas sólo existen en función del capital, que le es ajeno. Como el trabajo y el capital son ajenos entre sí y se relacionan sólo en una forma externa y accidental, este carácter ajeno debe aparecer en la realidad. Tan pronto como el capital —necesaria o voluntariamente— no existe ya para el trabajador, éste no existe para sí mismo; no tiene trabajo, no recibe salario y, como sólo existe como trabajador y no como ser humano, puede dejarse enterrar, morir de hambre, etc. El trabajador es sólo un trabajador cuando existe como capital para sí y sólo existe como capital cuando el capital existe para él. La existencia del capital es su existencia, su vida, puesto que determina el contenido de su vida independientemente de él. La economía política no reconoce, pues, al trabajador desocupado, al trabajador en tanto que se encuentre fuera de esta relación de trabajo. Los estafadores, ladrones, mendigos, desempleados, los trabajadores que mueren de hambre y de pobreza o los criminales son figuras que no existen para la economía política, sino sólo para otros ojos; para los doctores, los jueces, los enterradores, los alguaciles, etc. Son figuras fantasmales fuera de este campo. Las necesidades del trabajador se reducen, pues, a la necesidad de mantenerlo durante el trabajo, para que no desaparezca la raza de los trabajadores. En consecuencia, los salarios tienen exactamente el mismo significado que el mantenimiento de cualquier otro instrumento productivo y que el consumo de capital en general de modo que pueda reproducirse con intereses. Es como el aceite que se aplica a una rueda para mantenerla andando. Los salarios forman parte, así, de los costos necesarios

del capital y del capitalista y no deben exceder esta cantidad necesaria. Resultaba muy lógico, pues, que los dueños de fábricas ingleses, antes de la Ley de Enmienda de 1834, dedujeran de los salarios las limosnas públicas que los trabajadores recibían de los impuestos fijados por la ley sobre los pobres y los consideraran como parte integrante de sus salarios.

La producción no sólo produce al hombre como mercancía, la mercancía humana, el hombre en el papel de mercancía; de acuerdo con este papel lo produce como un ser mental y físicamente deshumanizado. Inmoralidad, frustración, esclavitud de trabajadores y capitalistas. Su producto es la mercancía con conciencia de sí y capaz de actuar por sí misma… la mercancía humana… Es un gran paso adelante de Ricardo, Mill, etc., contra Smith y Say, declarar la existencia de los seres humanos —la mayor o menor productividad de la mercancía— como indiferente e inclusive perjudicial. El verdadero fin de la producción no es el número de trabajadores que mantiene un capital dado, sino la cantidad de interés que percibe, el ahorro anual total. Fue también un gran adelanto lógico en la reciente [XLI] economía política inglesa que, al establecer el trabajo como el único principio de la economía política, distinguiera claramente la relación inversa entre los salarios y el interés del capital y observara que, por regla general, el capitalista sólo podía aumentar sus ganancias con la baja de salarios y a la inversa. La relación normal no se considera la defraudación del consumidor, sino el fraude mutuo del capitalista y el trabajador. La relación de la propiedad privada incluye en sí, en estado latente, la relación de la propiedad privada como trabajo, la relación de la propiedad privada como capital y la influencia mutua de ambos. Por una parte, está la producción de la actividad humana como trabajo, es decir, como una actividad que es ajena a sí misma, al hombre y a la naturaleza y ajena, en consecuencia, a la conciencia y la realización de la vida humana; la existencia abstracta del hombre como un simple trabajador que, por lo tanto, puede caer diariamente de su vacío lleno al vacío absoluto, a una no existencia social y, por tanto, real. Por otra parte, está la producción de objetos del trabajo humano como capital, en el que se disuelve toda característica natural y social del objeto, en donde la propiedad privada ha perdido su cualidad natural y social (y ha perdido, pues, todo disfraz político y social y no aparece siquiera ligado con las relaciones humanas) y el mismo capital permanece igual en las condiciones naturales y sociales más variadas, que no tienen relación con su contenido real. Esta contradicción, en su punto superior, es necesariamente la cima y la decadencia de toda la relación.

Otro gran logro de la economía política inglesa reciente es, pues, haber definido

la renta de la tierra como la diferencia entre las utilidades de las tierras peor cultivadas y las mejor cultivadas, haber abolido las ilusiones románticas del terrateniente —su supuesta importancia social y la identidad de sus intereses con los de la sociedad en general (una opinión que Adam Smith sostuvo aun después de los fisiócratas )— y haber anticipado y preparado el desarrollo en la realidad, que transformará al terrateniente en un capitalista ordinario, prosaico, simplificando así la contradicción, llevándola a su culminación y preparando su solución. La tierra como tierra, la renta de la tierra como renta de la tierra han perdido su distinción de nivel y se han convertido en capital e interés mudos o, más bien, en capital e interés que sólo hablan de dinero.

La distinción entre capital y tierra, utilidades y renta de la tierra y la distinción de ambas de los salarios, la industria, la agricultura, la propiedad privada mueble e inmueble, es una distinción histórica, no inscrita en la naturaleza de las cosas. Es una etapa determinada en la formación y desarrollo de la antítesis entre capital y trabajo. En la industria, etc., en oposición a la propiedad inmueble de la tierra, sólo se expresa el modo de origen y la antítesis en relación con la agricultura a través de la cual se ha desarrollado la industria. Como tipo particular de trabajo, como distinción más significativa, importante y amplia existe sólo en tanto que la industria (vida urbana) se establece en oposición a la propiedad de la tierra (vida feudal aristocrática) y lleva en sí todavía las características de esta contradicción en forma de monopolios, oficios, gremios, corporaciones, etc. En esta situación, el trabajo parece conservar todavía un sentido social, tiene todavía el significado de una vida comunal genuina, y no ha progresado todavía al neutralismo en relación con su contenido, con el ser pleno autosuficiente, es decir, con la abstracción de toda otra existencia y, así, con el capital liberado.

[XLII] Pero el desarrollo necesario del trabajo es la industria liberada, constituida para ella sola, y el capital liberado. El poder de la industria sobre su oponente se demuestra con el auge de la agricultura como industria real, mientras que antes la mayor parte del trabajo correspondía al suelo mismo y al esclavo del suelo, a través del cual se cultivaba la tierra. Con la transformación del esclavo en un trabajador libre, es decir, en un jornalero, el mismo terrateniente se transforma en dueño de industria, en capitalista.

Esta transformación tiene lugar, al principio, a través del agricultor arrendatario. Pero el arrendatario es el representante, el secreto revelado, del terrateniente. Sólo a través de él tiene el terrateniente una existencia económica, como

propietario; porque la renta de su tierra sólo existe como resultado de la competencia entre arrendatarios. Así, el terrateniente ya se ha convertido, en gran medida, en la persona del agricultor arrendatario, en un capitalista común. Y esto debe suceder en la realidad; el capitalista que dirige la agricultura (el arrendatario) debe convertirse en terrateniente o a la inversa. El oficio industrial del arrendatario es el del terrateniente, porque la existencia del primero establece la del segundo.

Recordando sus orígenes y ascendencia contrastantes, el terrateniente reconoce al capitalista como su esclavo de ayer, insubordinado, liberado y enriquecido y se ve a sí mismo como un capitalista amenazado por él. El capitalista considera al terrateniente como el señor ocioso, cruel y egoísta de ayer; sabe que lo perjudica como capitalista y, no obstante, que la industria es responsable de su importancia social actual, de su posesión y sus placeres. Considera al terrateniente como la antítesis de la libre empresa y del libre capital, independiente de toda limitación natural. Esta oposición es extremadamente aguda y cada parte expresa la verdad sobre la otra. Basta con leer los ataques a la propiedad inmueble de los representantes de la propiedad mueble y a la inversa, para obtener una visión clara de sus respectivas desvalorizaciones. El terrateniente subraya el noble linaje de su propiedad, los recuerdos feudales, las reminiscencias, la poesía del recuerdo, su carácter generoso, su importancia política, etc., y cuando habla en términos económicos afirma que únicamente la agricultura es productiva. Al mismo tiempo, retrata a su oponente como un individuo taimado, convenenciero, engañoso, mercenario, rebelde, sin corazón y sin alma, un bribón violento, mezquino, servil, adulador, lisonjero, seco, sin honor, principios, poesía ni nada semejante, enajenado de la comunidad con la que trafica libremente, y que fomenta, alimenta y ama la competencia y, con ésta, la pobreza, el crimen y la disolución de todos los vínculos sociales. (Véase, entre otros, al fisiócrata Bergasse, al que Camille Desmoulins satiriza en su diario Révolutions de France et de Brabant; véase también Von Vincke, Lancizolle, Haller, Leo, Kosegarten[1] y Sismondi.)

La propiedad mueble, por su parte, refleja el milagro de la industria y el desarrollo moderno. Es el retoño, el hijo legítimo, de la edad moderna. Se compadece de su oponente como un simple ignorante de su propia naturaleza (lo cual es totalmente cierto), que desea sustituir el capital moral y el trabajo libre por la coacción vulgar e inmoral y la servidumbre. Lo retrata como un don Quijote que, con la apariencia de rectitud, decencia, del interés general y la estabilidad, disfraza su incapacidad para el desarrollo, su avara auto-satisfacción,

su egoísmo, su interés particular y sus malas intenciones. Lo denuncia como un mañoso monopolista; derrama agua fría sobre sus recuerdos, su poesía y su romanticismo, mediante un recuento histórico y satírico de la bajeza, la crueldad, la degradación, la prostitución, la infamia, la anarquía y la rebeldía que se forjaron en los talleres de los castillos románticos.

Ella (la propiedad mueble) pretende haber ganado la libertad política para el pueblo, haber roto las cadenas que lo ataban a la sociedad civil, haber vinculado entre sí a mundos distintos, haber establecido el comercio que fomenta la amistad entre los pueblos, haber creado una moral pura y una cultura agradable. Ha dado al pueblo, en lugar de sus vulgares deseos, necesidades civilizadas y los medios para satisfacerlas. Pero el terrateniente —ese ocioso especulador de granos— eleva el precio de los productos básicos necesarios para la vida y obliga así al capitalista a subir los salarios sin poder aumentar la productividad, obstaculizando y deteniendo así, en última instancia, el aumento del ingreso nacional y la acumulación del capital del que depende la creación de trabajo para el pueblo y de riqueza para el país. Provoca una decadencia general y, en forma parasitaria, explota todas las ventajas de la civilización moderna sin apartar la menor contribución a ésta y sin abandonar ninguno de sus prejuicios feudales. Finalmente, dejadlo contemplar al agricultor arrendatario —a él para quien el cultivo y la tierra misma existen sólo como fuente de dinero caída del cielo— y decir si él mismo no es un pícaro desenvuelto, fantástico y taimado, que en el fondo de su corazón y en realidad siempre se ha sentido cautivado por la libre industria y las delicias del comercio por mucho que pueda resistirles y hablar de las reminiscencias históricas o los fines morales y políticos. Todo lo que pueda formular realmente como justificación sólo es cierto del cultivador de la tierra (el capitalista y los jornaleros) del que el terrateniente es más bien un enemigo; de esta manera rinde un testimonio contra sí mismo. Sin capital, la propiedad de la tierra es algo sin vida y sin valor. Es la victoria civilizada de la propiedad mueble el haber descubierto y creado el trabajo humano como fuente de riqueza, en vez de la cosa sin vida. (Véanse Paul Louis Courier, Saint-Simon, Ganilh, Ricardo, Mill, MacCulloch, Destutt de Tracy y Michel Chevalier.)

Del curso real del desarrollo (insertarlo aquí) se desprende la victoria necesaria del capitalista, es decir, de la propiedad privada desarrollada sobre la propiedad privada subdesarrollada, inmatura, el terrateniente. En general, el movimiento debe triunfar sobre la inmovilidad, la vulgaridad abierta y consciente sobre la vulgaridad oculta, inconsciente, la avaricia sobre la intemperancia, el egoísmo abiertamente mudable de la razón sobre el egoísmo local, prudente, simple,

ocioso y fantástico de la superstición, y el dinero sobre las demás formas de la propiedad privada.

Los Estados que tienen el presentimiento del peligro representado por la libre industria plenamente desarrollada, la moral pura y el comercio que fomenta la amistad entre los pueblos tratan, aunque en vano, de detener la capitalización de la propiedad de la tierra. La propiedad de la tierra, a diferencia del capital, es propiedad privada, capital todavía afectado por los prejuicios locales y políticos; es capital que no ha resurgido todavía después de haberse combinado con el mundo, capital subdesarrollado. En el curso de su formación en una escala mundial debe realizar su expresión abstracta, es decir, pura. Las relaciones de la propiedad privada son el capital, el trabajo y sus interrelaciones. Los movimientos a través de los cuales tienen que atravesar estos elementos son:

Primero: la unidad inmediata y mediata de ambos. El capital y el trabajo están al principio unidos; después están, sí, separados y enajenados, pero se desarrollan y se promueven entre sí como condiciones positivas.

*La oposición entre ambos: se excluyen mutuamente entre sí; el trabajador reconoce al capitalista como la negación de su propia existencia y a la inversa; cada uno trata de despojar al otro de su existencia.*

*La oposición de cada uno contra sí mismo. El capital = trabajo acumulado = trabajo. Como tal, se divide en el capital mismo y el interés, éste se divide en interés y utilidad. Sacrificio incesante del capitalista. Se sumerge en la clase trabajadora, como el obrero —aunque sólo excepcionalmente— se convierte en capitalista. El trabajo como momento del capital, su costo. Así, salarios [son ] un sacrificio del capital.*

El trabajo se divide en el trabajo mismo y los salarios del trabajo. El trabajador mismo [es] un capital, una mercancía.

*Choque de las contradicciones recíprocas.*[2]

# TERCER MANUSCRITO

# [LA PROPIEDAD PRIVADA Y EL TRABAJO]

[I] ad. p. XXXVI. La esencia subjetiva de la propiedad privada, la propiedad privada como actividad para sí, como sujeto, como persona, es el trabajo. Es evidente, pues, que sólo la economía política que ha reconocido el trabajo como su principio (Adam Smith) y que no considera ya la propiedad privada meramente como una condición externa al hombre, puede ser considerada como un producto del dinamismo y del desarrollo reales de la propiedad privada,[1] un producto de la industria moderna y una fuerza que ha acelerado y elogiado el dinamismo y el desarrollo de la industria y la ha convertido en un poder en el dominio de la conciencia.

Así, en vista de esta economía política racional que ha descubierto la esencia subjetiva de la riqueza dentro del marco de la propiedad privada, los partidarios del sistema monetario y del sistema mercantilista, que consideran la propiedad privada como el ser puramente objetivo del hombre, son fetichistas y católicos. Engels tiene razón, pues, al llamar a Adam Smith el Lutero de la economía política. Así como Lutero reconocía la religión y la fe como la esencia del mundo real, y por esa razón se opuso al paganismo católico; así como anuló la religiosidad externa convirtiendo la religiosidad en la esencia interna del hombre; así como negó la distinción entre el sacerdote y el seglar porque trasladó al sacerdote al corazón del seglar; así la riqueza externa al hombre e independiente de éste (y que, por tanto, sólo puede adquirirse y conservarse del exterior) se anula. Es decir, su objetividad externa y desatenta se anula por el hecho de que la propiedad privada se incorpora al hombre mismo y el hombre mismo es reconocido como su esencia. Pero como resultado, el hombre mismo es incorporado a la esfera de la propiedad privada así como, con Lutero, es incorporado a la esfera de la religión. Con la apariencia de un reconocimiento del hombre la economía política, cuyo principio es el trabajo, lleva a su conclusión lógica la negación del hombre. El hombre mismo no está ya en condición de una tensión externa con la sustancia externa de la propiedad privada; él mismo se ha convertido en el ser, en tensión, de la propiedad privada. Lo que era antes un fenómeno del ser externo a sí mismo, una verdadera manifestación externa del hombre, se ha convertido ahora en el acto de objetivación, de enajenación. Esta economía política parece al principio

reconocer, pues, al hombre con su independencia, su actividad personal, etc. Incorpora la propiedad privada en la esencia misma del hombre y no está condicionada ya, pues, por las características locales o nacionales de la propiedad privada considerada como existente fuera de sí misma. Manifiesta una actividad cosmopolita, universal que destruye todo límite y todo vínculo para sustituirlos como la única política, la única universalidad, el único límite y el único vínculo. Pero en su desarrollo posterior se ve obligada a descartar su hipocresía y a mostrarse en todo su cinismo. Lo hace, sin tener en cuenta las aparentes contradicciones a las que conduce esta doctrina, demostrando de una manera más unilateral y, en consecuencia, con mayor lógica y claridad, que el trabajo es la única esencia de la riqueza y demostrando que esta doctrina, en contraste con la concepción original, tiene consecuencias contrarias al hombre. Finalmente, da el golpe de muerte a la renta de la tierra, esa última forma individual y natural de la propiedad privada y fuente de riqueza que existe independientemente del movimiento del trabajo que era la expresión de la propiedad feudal, pero se ha convertido enteramente en su expresión económica y no puede oponer ya ninguna resistencia a la economía política. (La escuela de Ricardo.) No sólo aumenta el cinismo de la economía política a partir de Smith, a través de Say, hasta Ricardo, Mill, etc., en tanto que para este último las consecuencias de la industria aparecían más y más desarrolladas y contradictorias; desde un punto de vista positivo se enajenan más y más conscientemente de su relación con el hombre, en comparación con sus predecesores. Esto es sólo porque su ciencia se desarrolla con mayor lógica y verdad. Como hacen de la propiedad privada en su forma activa el sujeto y como hacen, al mismo tiempo, del hombre en cuanto no-ser la esencia, la contradicción en la realidad corresponde totalmente a la esencia contradictoria que han aceptado como principio. Lejos de refutarlo, la realidad dividida [II] de la industria confirma el principio de su división. Su principio es, en realidad, el principio de su división.

La doctrina fisiocrática de Quesnay forma la transición del sistema mercantilista a Adam Smith. La fisiocracia es, en sentido directo, la descomposición económica de la propiedad feudal pero, por esta razón, es también directamente la transformación económica, el restablecimiento de esta misma propiedad feudal con la diferencia de que su lenguaje no es ya feudal sino económico. Toda la riqueza se reduce a la tierra y el cultivo (agricultura). La tierra no es todavía capital sino un modo particular de existencia del capital, cuyo valor se supone que reside y se deriva de su particularidad natural; pero la tierra es, no obstante, un elemento natural y universal, mientras que el sistema mercantilista considera

como riqueza sólo los metales preciosos. El objeto de la riqueza, su materia, ha recibido, pues, la máxima universalidad dentro de los límites naturales —en tanto que es también, como naturaleza, riqueza directamente objetiva—. Y es sólo mediante el trabajo, mediante la agricultura, que la tierra existe para el hombre. En consecuencia, la esencia subjetiva de la riqueza se transfiere ya al trabajo. Pero, al mismo tiempo, la agricultura es el único trabajo productivo. El trabajo no es tomado todavía, pues, en su universalidad y en su forma abstracta, está vinculado todavía a un elemento particular de la naturaleza como su materia y sólo es reconocido en un modo de existencia particular determinado por la naturaleza. El trabajo es todavía sólo una enajenación determinada, particular del hombre y su producto es concebido también como parte determinante de la riqueza debida más a la naturaleza que al trabajo mismo. La tierra es aún considerada aquí como algo que existe natural e independientemente del hombre y no todavía como capital; es decir, como factor de trabajo. Por el contrario, el trabajo aparece como un factor de la naturaleza. Pero, como el fetichismo de la antigua riqueza externa, existente sólo como objeto, se ha reducido a un elemento natural muy simple y como su esencia ha sido parcialmente y, de cierta manera, reconocida en su existencia subjetiva, se ha hecho el avance necesario al reconocer la naturaleza universal de la riqueza y al elevar el trabajo en su forma absoluta, o sea, en abstracción, al principio. Se ha demostrado, en contra de los fisiócratas, que desde el punto de vista económico (es decir, desde el único punto de vista válido) la agricultura no difiere de ninguna otra industria; y que no es, pues, un tipo específico de trabajo, vinculado a un elemento particular o a una manifestación particular del trabajo, sino trabajo en general, que es la esencia de la riqueza.

La fisiocracia niega la riqueza específica, externa, puramente objetiva, al declarar que el trabajo es su esencia. Para los fisiócratas, sin embargo, el trabajo es sólo, en primer lugar, la esencia subjetiva de la propiedad de la tierra. (Empiezan por este tipo de propiedad que aparece históricamente como el tipo predominante reconocido.) Simplemente convierten la propiedad de la tierra en el hombre enajenado. Anulan su carácter feudal al declarar que la industria (la agricultura) es su esencia; pero rechazan el mundo industrial y aceptan el sistema feudal, al declarar que la agricultura es la única industria.

Es evidente que cuando se capta la esencia subjetiva —la industria en oposición a la propiedad de la tierra, la industria formándose como industria— esta esencia incluye en sí su oposición. Porque, así como la industria comprende la propiedad superada de la tierra, su esencia subjetiva comprende la esencia subjetiva de ésta.

La propiedad de la tierra es la primera forma de propiedad privada y la industria aparece por primera vez históricamente, en simple oposición a aquélla, como una forma particular de la propiedad privada (o, más bien, como el esclavo liberado de la propiedad de la tierra); esta secuencia se repite en el estudio científico de la esencia subjetiva de la propiedad privada y el trabajo aparece al principio sólo como trabajo agrícola pero después se establece como trabajo en general.

[III] Toda riqueza se ha convertido en riqueza industrial, la riqueza del trabajo y la industria es trabajo realizado; así como el sistema fabril es la esencia realizada de la industria (es decir, del trabajo), y como capital industrial es la forma objetiva realizada de la propiedad privada. Así, vemos que es sólo en esta etapa cuando la propiedad privada puede consolidar su dominio sobre el hombre y convertirse, en su forma más general, en el poder de la historia universal.

## [LA PROPIEDAD PRIVADA Y EL COMUNISMO]

[ad p. XXXIX.] Pero la antítesis entre la falta de propiedad y la propiedad es todavía una antítesis indeterminada, que no se concibe por su relación activa con sus relaciones internas, no concebida todavía como una contradicción, mientras no se entienda como una antítesis entre el trabajo y el capital. Aun sin el desarrollo avanzado de la propiedad privada, es decir, en la Roma antigua, en Turquía, etc., esta antítesis puede expresarse en una forma primitiva. En esta forma no aparece todavía como establecido por la propiedad privada misma. Pero el trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada como exclusión de la propiedad, y el capital, trabajo objetivo como exclusión del trabajo, constituyen la propiedad privada como la relación desarrollada de la contradicción y, por tanto, una relación dinámica que conduce a su resolución.

[ad ibidem] La supresión de la autoenajenación sigue el mismo camino que la propia autoenajenación. La propiedad privada es considerada, primero, sólo en su aspecto objetivo, pero con el trabajo concebido como su esencia. Su modo de existencia es, pues, el capital que es necesario abolir "como tal" (Proudhon). O bien la forma específica del trabajo (trabajo reducido a un nivel común, subdividido y, por tanto, no libre) es considerada como la fuente de la perniciosidad de la propiedad privada y de su existencia enajenada del hombre. Fourier, de acuerdo con los fisiócratas, considera el trabajo agrícola cuando menos como el tipo ejemplar de trabajo. Saint-Simon afirma, por el contrario, que el trabajo industrial, como tal, es la esencia del trabajo y, en consecuencia, desea el dominio exclusivo de los industriales y un mejoramiento de las condiciones de los trabajadores. Finalmente, el comunismo es la expresión positiva de la abolición de la propiedad privada y, en primer lugar, de la propiedad privada universal. Al considerar esta relación en su aspecto universal, el comunismo es

*1) en su forma primera, sólo la generalización y el cumplimiento de esta relación. Como tal, aparece en una doble forma; el dominio de la propiedad material es tan grande que tiende a destruir todo lo que no es susceptible de ser*

*poseído por todos como propiedad privada. Quiere eliminar el talento, etc., por la fuerza. La posesión física inmediata le parece la única meta de la vida y la existencia. El papel del trabajador no es abolido, sino que se extiende a todos los hombres. La relación de la propiedad privada sigue siendo la relación de la comunidad con el mundo de las cosas. Finalmente, esta tendencia a oponer la propiedad privada general a la propiedad privada se expresa en una forma animal: el matrimonio (que es, indudablemente, una forma de propiedad privada exclusiva) es contrapuesto a la comunidad de las mujeres, en la que las mujeres se convierten en propiedad comunal y común. Puede decirse que esta idea de la comunidad de las mujeres es el secreto abierto de este comunismo totalmente vulgar e irreflexivo. Así como las mujeres han de pasar del matrimonio a la prostitución universal, todo el mundo de la riqueza (es decir, el ser objetivo del hombre) ha de pasar de la relación de matrimonio exclusivo con el propietario privado a la relación de prostitución universal con la comunidad. Este comunismo, que niega la personalidad del hombre en todas las esferas, es simplemente la expresión lógica de la propiedad privada, que es esta negación. La envidia universal, implantándose como fuerza, es sólo una forma disfrazada de codicia que se establece y se satisface de otra manera. Los pensamientos de toda propiedad privada individual se dirigen, al menos, contra toda propiedad privada más rica, en forma de envidia y deseo de reducir todo a un nivel común; de tal modo que esta envidia y nivelación constituyen, de hecho, la esencia de la competencia. El comunismo vulgar es sólo la culminación de esta envidia y nivelación sobre la base de un mínimo preconcebido. Cuán poco esta abolición de la propiedad privada representa una apropiación genuina se demuestra en la negación abstracta de todo el mundo de la cultura y la civilización y la regresión a la simplicidad antinatural [IV] del individuo pobre y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada sino que ni siquiera la ha alcanzado.*

La comunidad es sólo una comunidad de trabajo y de igualdad de salarios, pagados por el capital comunal, por la comunidad como capitalista universal. Los dos aspectos de esta relación se elevan a una supuesta universalidad; el trabajo como condición de todos, y el capital como universalidad y fuerza reconocidos de la comunidad.

En la relación con la mujer, como presa y sierva del placer de la comunidad, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo; porque el secreto de esta relación encuentra su expresión inequívoca, indudable, abierta y manifiesta en la relación del hombre con la mujer y en la forma en que se

concibe la relación directa y natural de la especie. La relación inmediata, natural y necesaria del ser humano con el ser humano es también la relación del hombre con la mujer. En esta relación natural de la especie, la relación del hombre con la naturaleza es directamente su relación con el hombre y su relación con el hombre es directamente su relación con la naturaleza, con su propia función natural. Así, en esta relación se revela en forma sensible, reducida a un hecho observable, la medida en que la naturaleza humana se ha convertido en naturaleza para el hombre y en que la naturaleza se ha convertido para él en naturaleza humana. Todo el nivel de desarrollo del hombre puede determinarse a partir de esta relación. Del carácter de esta relación se desprende hasta dónde el hombre se ha convertido y se ha concebido como especie como ser humano. La relación del hombre con la mujer es la relación más natural del ser humano con el ser humano. Indica, pues, hasta qué punto la conducta natural del hombre se ha hecho humana y hasta dónde su esencia humana se ha convertido en esencia natural para él, hasta dónde su naturaleza humana se ha convertido en naturaleza para él. También demuestra hasta dónde las necesidades del hombre se han convertido en necesidades humanas y, en consecuencia, hasta qué punto la otra persona, como persona, se ha convertido en una de sus necesidades y en qué medida es en su existencia individual, al mismo tiempo, un ser social. La primera anulación positiva de la propiedad privada, el comunismo vulgar, es, pues, únicamente una manifestación de la infamia de la propiedad privada que pretende ser, sin embargo, una comunidad positiva.

*2) El comunismo a) todavía de naturaleza política, democrático o despótico; b) con la abolición del Estado pero todavía incompleto e influido por la propiedad privada, es decir, por la enajenación del hombre. En ambas formas, el comunismo sabe ya que es la reintegración del hombre, su vuelta a sí mismo, la supresión de la autoenajenación del hombre. Pero como todavía no ha captado la naturaleza positiva de la propiedad privada, o la naturaleza humana de las necesidades, se ve aún dominado y contaminado por la propiedad privada. Ha comprendido bien el concepto, pero no la esencia.*

*3) El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoenajenación humana y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre. Es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser social, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, es un humanismo y, como humanismo plenamente desarrollado, es un naturalismo. Es la resolución*

*definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del dilema de la historia y sabe que es esta solución.*

[V] Así, todo el desarrollo histórico, tanto la génesis real del comunismo (el origen de su naturaleza empírica) como su conciencia pensante, es su proceso de devenir comprendido y consciente; mientras que el otro comunismo, todavía subdesarrollado, busca en ciertas formas históricas opuestas a la propiedad privada una justificación histórica fundada en lo que ya existe y con este fin saca de su contexto elementos aislados de su desarrollo (Cabet y Villegardelle lo han hecho, particularmente, su caballo de batalla) y los afirma como pruebas de su pureza de sangre histórica. Al hacerlo, pone en evidencia que la mayor parte de este desarrollo contradice sus propias afirmaciones y que, si ha existido alguna vez, su existencia pasada refuta su pretensión de constituir el ser esencial.

Es fácil comprender la necesidad que conduce a todo el movimiento revolucionario a encontrar su base empírica y teórica en el desarrollo de la propiedad privada, y más precisamente del sistema económico.

Esta propiedad privada material, directamente perceptible, es la expresión material y sensible de la vida humana enajenada. Su movimiento —producción y consumo— es la manifestación sensible del movimiento de toda la producción anterior, es decir, la realización de la realidad del hombre. La religión, la familia, el Estado, la ley, la moral, la ciencia, el arte, etc., son sólo formas particulares de la producción y caen dentro de su ley general. La supresión positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana es, pues, la supresión positiva de toda enajenación y la vuelta del hombre, de la religión, la familia, el Estado, etc., a su vida humana, es decir, social. La enajenación religiosa como tal sólo ocurre en la esfera de la conciencia, en la vida interior del hombre, pero la enajenación económica es la de la vida real y su supresión afecta, pues, ambos aspectos. Por supuesto, el desarrollo en las distintas naciones tiene distinto origen de acuerdo con que la vida real y establecida del pueblo se desarrolle, sea en el campo del pensamiento o en el mundo externo, sea una vida real o ideal. El comunismo comienza donde comienza el ateísmo (Owen), pero el ateísmo está lejos aún, en un principio, de ser comunismo; en realidad es, en gran parte, una abstracción. Así, la filantropía del ateísmo es al principio sólo una filantropía filosófica, mientras que la del comunismo es al mismo tiempo real y orientada a

la acción.

Hemos visto cómo, sobre el supuesto de que la propiedad privada ha sido positivamente superada, el hombre produce al hombre, a sí mismo y después a otros hombres; cómo el objeto que es la actividad directa de su personalidad es, al mismo tiempo, su existencia para los demás hombres y la existencia de éstos para él. Igualmente, el material del trabajo y el hombre mismo como sujeto son el punto de partida y el resultado de este movimiento (y, porque deben ser este punto de partida, la propiedad privada es una necesidad histórica). Por tanto, el carácter social es el carácter universal de todo el movimiento; como la sociedad misma produce al hombre como hombre, así es producida por él. La actividad y el espíritu son sociales en su contenido, así como en su origen; son actividad social y espíritu social. La esencia humana de la naturaleza sólo existe para el hombre social, porque sólo en este caso la naturaleza es un vínculo con otros hombres, la base de su existencia para los otros y de la existencia de los otros para él. Sólo entonces es la naturaleza la base de su propia experiencia humana y un elemento vital de la realidad humana. La existencia natural del hombre se ha convertido aquí en su existencia humana y la naturaleza misma se ha vuelto humana para él. Así la sociedad es la unión realizada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza.

[VI] La actividad social y el espíritu social no existen sólo en la forma de una actividad o espíritu directamente comunal. No obstante, la actividad comunal y el espíritu, es decir, la actividad y el espíritu que se expresan y confirman directamente en una asociación real con los demás hombres, se producen en todas partes donde esta expresión directa de sociabilidad surge del contenido de la actividad o corresponde a la naturaleza del espíritu.

Aun cuando realizo una actividad científica, etc., actividad que pocas veces puedo efectuar en asociación directa con otros hombres, realizo un acto social, porque actúo como hombre. No es sólo lo material de mi actividad —como el lenguaje mismo que emplea el pensador— lo que me es dado como un producto social. Mi propia existencia es una actividad social. Por esta razón, lo que yo mismo produzco lo produzco para la sociedad y con la conciencia de actuar como ser social.

Mi conciencia universal es sólo la forma teórica de aquello cuya forma viviente es la comunidad real, el ser social, aunque en la actualidad esta conciencia

universal es una abstracción de la vida real y se opone a ésta como un enemigo. Por eso la actividad de mi conciencia universal como tal es mi existencia teórica como ser social.

Es necesario, sobre todo, evitar la definición de la “sociedad”, una vez más, como una abstracción que confronta al individuo. El individuo es el ser social. La manifestación de su vida —aun cuando no aparece directamente en la forma de una manifestación común, realizada en asociación con los demás hombres— es, pues, una manifestación y afirmación de la vida social. La vida humana individual y la vida genérica del hombre no son cosas diferentes, aun cuando el modo de existencia de la vida individual sea necesariamente una forma de vida genérica más particular o más general o de la vida genérica una forma más particular o más general de la vida individual.

En su conciencia genérica, el hombre confirma su vida social real y reproduce su existencia real en el pensamiento; a la inversa, la vida genérica se confirma en la conciencia genérica y existe para sí en su universalidad como ser pensante. Aunque el hombre es un individuo único —y es precisamente su particularidad lo que lo hace individuo, un ser individual real de la comunidad— igualmente es la totalidad, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida. Existe en realidad como la representación y el espíritu real de la existencia social y como la suma de la manifestación vital del hombre.

El pensamiento y el ser son, pues, distintos pero también forman una unidad. La muerte aparece como una dura victoria de la especie sobre el individuo y parece contradecir su unidad; pero el individuo particular es sólo un ser genérico determinado y como tal es mortal.

*4) Así como la propiedad privada es sólo la expresión sensible del hecho de que el hombre es al mismo tiempo un hecho objetivo para sí y se convierte en un objeto ajeno y no humano para sí; así como su manifestación de vida es también su enajenación de la vida y su autorrealización una pérdida de realidad, el surgimiento de una realidad ajena; la supresión positiva de la propiedad privada, es decir, la apropiación sensible de la esencia humana y de la vida humana, del hombre objetivo y de las creaciones humanas, por el hombre y para el hombre, no deben ser consideradas sólo en el sentido del placer inmediato, exclusivo, ni únicamente en el sentido de poseer, de tener. El hombre se apropia su ser múltiple de una manera universal y, por tanto, como hombre total: todas sus relaciones humanas con el mundo —ver, oír, oler, gustar, tocar, pensar,*

*observar, sentir, desear, actuar, amar—, en una palabra, todos los órganos de su individualidad, como los órganos directamente comunes en la forma [VII], son, en su acción objetiva (su acción en relación con el objeto), la apropiación de este objeto, la apropiación de la realidad humana. La manera en que reaccionan ante el objeto es la confirmación de la realidad humana.[1] Es la efectividad humana y el sufrimiento humano, porque el sufrimiento humanamente considerado es un placer íntimo del hombre.*

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y parciales que un objeto es sólo nuestro cuando lo poseemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es directamente comido, bebido, usado como vestido, habitado, etc., es decir, utilizado de alguna manera, aunque la propiedad privada misma sólo concibe estas diversas formas de posesión como medios de vida y la vida para la cual sirven como medios es la vida de la propiedad privada: trabajo y cración de capital.

Así, todos los sentidos físicos e intelectuales han sido sustituidos por la simple enajenación de todos estos sentidos: el sentido de tener. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para poder dar origen a toda su riqueza interior. (Sobre la categoría del tener, véase Hess en Einundzwanzig Bogen.)

La supresión de la propiedad privada es, pues, la emancipación completa de todas las cualidades y los sentidos humanos. Es esta emancipación porque esas cualidades y sentidos se han vuelto humanos, desde el punto de vista subjetivo lo mismo que objetivo. El ojo se ha convertido en ojo humano cuando su objeto se ha convertido en objeto social, humano, creado por el hombre y destinado al hombre. Los sentidos se han convertido, pues, directamente en teóricos en la práctica. Se relacionan con la cosa por la cosa misma, pero la cosa misma es una relación humana objetiva para sí y para el hombre y a la inversa.[2] La necesidad y el placer han perdido, pues, su carácter egoísta y la naturaleza ha perdido su mera utilidad por el hecho de que su utilización se ha convertido en utilización humana.

Igualmente, los sentidos y el espíritu de los demás hombres se han vuelto mi propia apropiación. Así, además de estos órganos directos se constituyen órganos sociales, en forma de sociedad; por ejemplo, la actividad en asociación directa con los demás se ha convertido en un órgano para la manifestación de la vida y en un modo de apropiación de la vida humana.

Es evidente que el ojo humano aprecia las cosas de una manera diferente que el ojo vulgar, no humano, el oído humano de una manera diferente que el oído vulgar. Como hemos visto, es sólo cuando el objeto se convierte en objeto humano, o humanidad objetiva, cuando el hombre no se pierde en él. Esto sólo es posible cuando el objeto se convierte en objeto social y cuando él mismo se convierte en un ser social y la sociedad se convierte en ser, para él, en este objeto.

Por una parte, es sólo cuando la realidad objetiva se convierte en todas partes para el hombre en sociedad, en la realidad de las facultades humanas, en la realidad humana y, por tanto, en la realidad de sus propias facultades, cuando todos los objetos se convierten para él en la objetivación de él mismo. Los objetos confirman entonces y realizan su individualidad, son sus propios objetos, es decir, el hombre mismo se convierte en objeto. La manera en que estos objetos se convierten en suyos depende de la naturaleza del objeto y la naturaleza de la facultad correspondiente; porque es precisamente el carácter determinado de esta relación lo que constituye el modo real específico de afirmación. El objeto no es el mismo para el ojo que para el oído, para el oído que para el ojo. El carácter distintivo de cada facultad es, precisamente, su esencia característica y así, también, el modo característico de su objetivación, de su ser viviente, objetivamente real. Es, pues, no sólo en el pensamiento, [VIII] sino a través de todos los sentidos como el hombre se afirma en el mundo objetivo.

Consideremos ahora el aspecto subjetivo. El sentido musical del hombre sólo es despertado por la música. La música más bella no tiene sentido para un oído que no sea musical, no constituye un objeto para éste, porque mi objeto sólo puede ser la confirmación de una de mis propias facultades. Sólo puede serlo para mí en tanto que mi propia facultad existe para sí como una capacidad subjetiva, porque el sentido de un objeto para mí no va más allá de mi sentido correspondiente (sólo tiene sentido para un sentido correspondiente). Por esta razón, los sentidos del hombre social son diferentes de los del hombre no social. Es sólo a través de la riqueza objetivamente desplegada del ser humano como se cultiva o se crea la riqueza de la sensibilidad humana subjetiva (un oído musical, un ojo sensible a la belleza de la forma: los sentidos, en una palabra, que son capaces de satisfacción humana y que se confirman como facultades humanas). Porque no son sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (desear, amar, etc.), o sea, la sensibilidad humana y el carácter humano de los sentidos, los que pueden surgir mediante la

existencia de su objeto, a través de la naturaleza humanizada. El cultivo de los cinco sentidos es obra de toda la historia pasada. El sentido sujeto a las necesidades vulgares sólo tiene un sentido limitado. Para un hombre hambriento no existe la forma humana del alimento, sino sólo su carácter abstracto de comida. Lo mismo podría existir en la forma más grosera y es imposible determinar de qué manera esta actividad alimenticia diferiría de la de los animales. El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no aprecia el espectáculo más hermoso. El comerciante en minerales ve sólo su valor comercial, no su belleza ni sus características particulares; no tiene sentido mineralógico. Así, la objetivación de la esencia humana, teórica y prácticamente, es necesaria para humanizar los sentidos del hombre y también para crear los sentidos humanos correspondientes a toda la riqueza del ser humano y natural.

Así como la sociedad, en sus orígenes, encuentra a través del desarrollo de la propiedad privada, con su riqueza y su pobreza (intelectual y material), los materiales necesarios para este desarrollo cultural, así la sociedad plenamente constituida produce al hombre en toda la plenitud de su ser, al hombre rico dotado de todos los sentidos, como realidad perdurable. Es sólo en un contexto social como el subjetivismo y el objetivismo, el espiritualismo y el materialismo, la actividad y la pasividad dejan de ser antinomias y dejan de existir como tales antinomias. La solución de las contradicciones teóricas es posible sólo a través de medios prácticos, mediante la energía práctica del hombre. Su resolución no es, pues, de ninguna manera, sólo un problema de conocimiento, sino un problema real de la vida, que la filosofía fue incapaz de resolver precisamente porque sólo veía en él un problema puramente teórico.

Puede observarse que la historia de la industria, y la industria tal como existe objetivamente, es un libro abierto de las facultades humanas y una psicología humana que puede captarse sensiblemente. Esta historia no ha sido concebida hasta ahora en relación con la naturaleza humana, sino sólo desde un punto de vista utilitario superficial, puesto que en la condición de la enajenación sólo fue posible concebir las facultades humanas reales y la acción genérica del hombre, en la forma de la existencia humana general, como religión, o como historia en su aspecto abstracto, general; como política, arte y literatura, etc. La industria ordinaria, material (que puede concebirse como parte de ese desarrollo general; o, igualmente, el desarrollo general puede concebirse como parte específica de la industria puesto que toda la actividad humana hasta el presente ha sido trabajo, es decir, industria, actividad autoenajenada) nos muestra, en la forma de objetos útiles sensibles, en una forma enajenada, las facultades humanas esenciales

transformadas en objetos. Ninguna psicología para la cual este libro, es decir, la parte más sensiblemente presente y accesible de la historia, permanezca cerrado puede convertirse en una ciencia real con un contenido genuino. Qué pensar entonces de una ciencia que permanezca indiferente ante este enorme campo del trabajo humano y que no comprenda que es incompleta cuando toda esta riqueza de la actividad humana no significa nada para ella, excepto quizás lo que puede expresarse en una palabra: "necesidad", "necesidad vulgar".

Las ciencias naturales han desarrollado una tremenda actividad y han reunido una masa siempre creciente de datos. Pero la filosofía ha permanecido ajena a estas ciencias, así como ellas han permanecido ajenas a la filosofía. Su acercamiento momentáneo fue sólo una ilusión fantástica. Había un deseo de unión, pero faltaba la capacidad para efectuarla. La historiografía misma sólo toma en cuenta accidentalmente la ciencia natural, considerándola como un factor que contribuye a la cultura, dotada de utilidad práctica y capacitada para grandes descubrimientos particulares. Pero las ciencias naturales han penetrado muy prácticamente en la vida humana a través de la industria. Han transformado la vida humana y preparado la emancipación de la humanidad aun cuando su efecto inmediato fuera acentuar la deshumanización del hombre. La industria es la relación histórica real de la naturaleza y, por tanto, de las ciencias naturales con el hombre. Si la industria es concebida como la manifestación exotérica de las facultades humanas esenciales, la esencia humana de la naturaleza y la esencia natural del hombre también pueden comprenderse. Las ciencias naturales abandonarán entonces su orientación materialista abstracta, o más bien idealista, y se convertirán en la base de las ciencias humanas, así como ya se han convertido —aunque en una forma enajenada— en la base de la vida humana real. Fijar una base para la vida y otra para la ciencia es una falsedad a priori. La naturaleza, tal como se desarrolla en la historia humana, en el acto de génesis de la sociedad humana, es la naturaleza real del hombre; así, la naturaleza, tal como se desarrolla a través de la industria, aunque en una forma enajenada, es la naturaleza verdaderamente antropológica.

La experiencia sensible (véase Feuerbach) debe ser la base de toda ciencia. La ciencia sólo es ciencia genuina cuando procede de la experiencia sensorial, en las dos formas de percepción sensible y necesidad sensible; es decir, sólo cuando procede de la naturaleza. Toda la historia es una preparación para que el "hombre" se convierta en objeto de la percepción sensible y para el desarrollo de las necesidades humanas (las necesidades del hombre como tal). La historia misma es una parte real de la historia natural, del desarrollo de la naturaleza en

el hombre. La ciencia natural comprenderá algún día la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre comprenderá la ciencia natural; serán una sola ciencia.

El hombre es el objeto directo de la ciencia natural, porque la naturaleza sensible inmediata es para el hombre directamente la experiencia humana sensible (una expresión idéntica), lo mismo que la otra persona que se le presenta directamente de una manera sensible. Su propia experiencia sensible sólo existe como experiencia humana sensible para él a través de la otra persona. Pero la naturaleza es el objeto directo de la ciencia del hombre. El primer objeto del hombre —el hombre mismo— es la naturaleza, la experiencia sensible; y las facultades humanas sensibles particulares, que sólo pueden encontrar realización objetiva en los objetos naturales, sólo pueden alcanzar un conocimiento de sí en la ciencia natural. El elemento del pensamiento mismo, el elemento de la manifestación viva del pensamiento, el lenguaje, es sensible por naturaleza. La realidad social de la naturaleza y la ciencia natural humana o la ciencia natural del hombre son expresiones idénticas.

Se observará en todo esto que, en lugar de la riqueza y la pobreza de la economía política, tenemos al hombre rico y la plenitud de la necesidad humana. El hombre rico es, al mismo tiempo, un hombre que necesita un complejo de manifestaciones humanas de la vida y cuya propia autorrealización existe como necesidad interna, como apremio. No sólo la riqueza sino también la pobreza del hombre adquiere, en una perspectiva socialista, un sentido humano y por tanto social. La pobreza es el vínculo pasivo que conduce al hombre a experimentar una necesidad de la mayor riqueza, la otra persona. El dominio del ser objetivo en mí, la expresión sensible de mi actividad vital, es la pasión que aquí se convierte en la actividad de mi ser.

*5) Un ser no se considera independiente si no es dueño de sí mismo y sólo es dueño de sí mismo cuando su existencia se debe a sí mismo. Un hombre que vive del favor de otro se considera un ser dependiente. Pero vivo totalmente del favor de otra persona cuando le debo no sólo la conservación de mi vida, sino también su creación; cuando esa persona es su fuente. Mi vida tiene necesariamente esa causa fuera de sí misma si no es mi propia creación. La idea de creación es, pues, una idea difícil de eliminar de la conciencia popular. Esta conciencia es incapaz de concebir que la naturaleza y el hombre existan por sí propios, porque esta existencia contradice todos los hechos tangibles de la vida práctica.*

La idea de la creación de la tierra ha recibido un duro golpe de la ciencia de la geognosia, es decir, de la ciencia que explica la formación y el desarrollo de la tierra como un proceso de generación espontánea. Generatio aequivoca (generación espontánea) es la única refutación práctica de la teoría de la creación.

Pero es fácil decir al individuo particular lo que afirmó Aristóteles: Tú has sido engendrado por tu padre y tu madre; en consecuencia, es el acoplamiento de dos seres humanos, un acto genérico del hombre, lo que ha producido al ser humano. Puedes apreciar, pues, que aun en un sentido físico el hombre debe su existencia al hombre. En consecuencia, no basta con tener en cuenta sólo uno de los dos aspectos, la progresión infinita y preguntar después: ¿quién engendró a mi padre y a mi abuelo? Tienes que recordar también el movimiento circular sensible en esa progresión, de acuerdo con el cual el hombre, en el acto de la generación, se reproduce; así el hombre sigue siendo siempre el sujeto. Pero me replicarás: Concedo lo del movimiento circular, pero debes concederme, en reciprocidad, la progresión que nos lleva más aún al punto en que pregunto: ¿quién creó al primer hombre y a la naturaleza en general? Sólo puedo responder: la pregunta misma es un producto de la abstracción. Pregúntate cómo llegas a formularla. Pregúntate si esa interrogación no parte de un punto de vista al que no puedo responder porque es un punto de vista mal empleado. Interrógate si esa progresión existe como tal para el pensamiento racional. Si haces una pregunta acerca de la creación de la naturaleza y del hombre te abstraes de la naturaleza y del hombre. Supones que no existen y quieres que yo demuestre que existen. Respondo: Renuncia a tu abstracción y, al mismo tiempo, abandonarás esa interrogación. O de otra manera, si quieres mantener tu abstracción, muéstrate consecuente contigo mismo y si piensas que el hombre y la naturaleza no existen [XI] piensa que tú tampoco existes, porque tú también eres hombre y naturaleza. No pienses, no me hagas ninguna pregunta porque, tan pronto como piensas y formulas preguntas, tu abstracción de la existencia de la naturaleza y el hombre pierde todo sentido. ¿O eres tan egoísta que concibes todo lo demás como inexistente y quieres existir, sin embargo, tú mismo?

Puedes responder: No quiero concebir la inexistencia de la naturaleza, etc.; sólo te interrogo acerca del acto de su creación, así como pido al anatomista que me explique la formación de los huesos, etcétera.

Pero como, para el hombre socialista, el total de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el

surgimiento de la naturaleza para el hombre, éste tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable de su autocreación, de sus propios orígenes. Una vez que la esencia del hombre y la naturaleza, el hombre como ser natural y la naturaleza como realidad humana, se ha hecho evidente en la vida práctica, en la experiencia sensible, la busca de un ser ajeno, un ser por encima del hombre y la naturaleza (una busca que es el reconocimiento de la irrealidad del hombre y la naturaleza) se vuelve imposible en la práctica. El ateísmo, como negación de esta irrealidad, no tiene ya sentido, porque el ateísmo es una negación de Dios y trata de afirmar mediante esta negación la existencia del hombre. El socialismo no requiere ya esta mediación; parte de la conciencia teórica y de la conciencia práctica sensible del hombre y la naturaleza como seres esenciales. Es la conciencia de sí positiva del hombre, no ya una autoconciencia mediatizada por la negación de la propiedad privada, a través del comunismo. El comunismo es la fase de la negación de la negación y, en consecuencia, para la siguiente etapa del desarrollo histórico, un factor real y necesario en la emancipación y rehabilitación del hombre. El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero el comunismo no es en sí el fin del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana.

# [NECESIDADES, PRODUCCIÓN Y DIVISIÓN DEL TRABAJO]

[XIV] 7) Hemos visto la importancia que debería atribuirse, en una perspectiva socialista, a la riqueza de las necesidades humanas y también, en consecuencia, a un nuevo modo de producción y a un nuevo objeto de producción. Una nueva manifestación de las capacidades humanas y un nuevo enriquecimiento del ser humano. Dentro del sistema de la propiedad privada tiene el significado opuesto. Todo hombre especula con la creación de una nueva necesidad en otro para obligarlo a hacer un nuevo sacrificio, para colocarlo en una nueva dependencia y atraerlo a un nuevo tipo de placer y, por tanto, a la ruina económica. Cada hombre trata de establecer sobre los demás un poder ajeno, para encontrar así una satisfacción de su propia necesidad egoísta. Con la masa de objetos, pues, crece también la esfera de entes ajenos a los que está sometido el hombre. Todo nuevo producto es una nueva potencialidad de engaño y robo mutuos. El hombre se vuelve cada vez más pobre como hombre; tiene una necesidad creciente de dinero para tomar posesión del ser hostil. El poder de su dinero disminuye en proporción directa con el crecimiento de la cantidad de producción, es decir, su necesidad crece con el poder creciente del dinero. La necesidad de dinero es, pues, la necesidad real creada por la economía moderna y la única necesidad que ésta crea. La cantidad de dinero se convierte, cada vez más, en su única cualidad importante. Así como reduce a todo ser a su abstracción, se reduce a sí mismo, en su propio desarrollo, a un ser cuantitativo. El exceso y la inmoderación se convierten en su verdadera norma. Esto se demuestra subjetivamente, en parte por el hecho de que la expansión de la producción y de las necesidades se convierte en una servidumbre ingeniosa y siempre calculadora a los apetitos inhumanos, depravados, antinaturales e imaginarios. La propiedad privada no sabe cómo convertir la necesidad burda en necesidad humana; su idealismo es fantasía, capricho e imaginación. Ningún eunuco elogia a su tirano más desvergonzadamente ni trata, por medios más infames, de estimular su hastiado apetito, para lograr sus favores, que el eunuco de la industria, el empresario, para adquirir unas cuantas monedas de plata o atraer el oro de la bolsa de su amado prójimo. (Todo producto es un cebo mediante el cual el individuo trata de atraer

la esencia de la otra persona, su dinero. Toda necesidad real o potencial es una debilidad que hará caer al pájaro en la trampa: la explotación universal de la vida humana en común. Así como toda imperfección del hombre es un vínculo con el cielo, un punto desde el cual su corazón es accesible al sacerdote, toda necesidad es una oportunidad para acercarse al prójimo, con un aire de amistad, para decirle: "Querido amigo, te daré lo que necesitas, pero tú sabes cuál es la conditio sine qua non. Ya sabes con qué tinta debes firmar tu compromiso conmigo. Te estafaré al mismo tiempo que te brindo placer".) El empresario accede a las fantasías más depravadas de su prójimo, desempeña el papel del alcahuete entre él y sus necesidades, le despierta apetitos insanos y está en espera de cualquier debilidad para, después, reclamar la remuneración por esta obra de amor.

Esta enajenación se demuestra, en parte, en el hecho de que el refinamiento de las necesidades y de los medios para satisfacerlas produce como contrapartida un salvajismo bestial, una simplificación completa, primitiva y abstracta de las necesidades; o, más bien, simplemente se reproduce en su sentido opuesto. Para el trabajador, inclusive la necesidad de aire fresco deja de ser una necesidad. El hombre vuelve a la vida de las cavernas, pero ahora envenenado por el aliento pestilente de la civilización. El trabajador sólo tiene un derecho precario de habitarla, porque se ha convertido en una morada ajena que puede no estar disponible de repente o de la cual puede ser desahuciado si no paga la renta. La morada llena de luz que Prometeo señala, en Esquilo, como uno de los grandes dones mediante los cuales ha transformado a los salvajes en hombres, deja de existir para el trabajador. La luz, el aire y la más simple limpieza animal dejan de ser necesidades humanas. La suciedad, esa corrupción y putrefacción que corre por las alcantarillas de la civilización (literalmente) se convierte en el elemento en donde vive el hombre. El descuido total y antinatural, la naturaleza putrefacta, se convierte en el elemento en el cual vive. Ninguno de sus sentidos existe ya, ni en forma humana ni siquiera en una forma no-humana, animal. Los métodos (e instrumentos) más groseros del trabajo humano reaparecen; así, el molino de castigo de los esclavos romanos se ha convertido en el modo de producción y en el modo de existencia de muchos trabajadores ingleses. No basta con que el hombre pierda sus necesidades humanas; hasta sus necesidades animales desaparecen. Los irlandeses no tienen ya más necesidad que la de comer: comer patatas y sólo de la peor calidad, rancias. Pero Francia e Inglaterra ya poseen en toda ciudad industrial una pequeña Irlanda. Los salvajes y los animales tienen, cuando menos, la necesidad de cazar, de hacer ejercicio y de tener compañía. Pero la simplificación de la maquinaria y del trabajo es utilizada para convertir

en trabajadores a aquellos que están todavía creciendo, todavía inmaturos, a los niños, mientras que el trabajador mismo se ha convertido en un niño desprovisto de cuidados. La maquinaria se adapta a la debilidad del ser humano, para convertir al débil ser humano en una máquina.

El hecho de que el aumento de las necesidades y de los medios de satisfacerlas dé como resultado la falta de necesidades y de medios es demostrado de diversas maneras por el economista (y por el capitalista; en realidad, es siempre a los hombres de negocios empíricos a quienes nos referimos cuando hablamos de economistas, los que son su autorrevelación y su existencia científica). Primero, al reducir las necesidades del trabajador a las necesidades miserables requeridas para el mantenimiento de su existencia física y al reducir su actividad a los más abstractos movimientos mecánicos, el economista afirma que el hombre no tiene necesidades, de actividad ni placer, más allá de esto; y, no obstante, declara que este tipo de vida es un tipo de vida humano. Segundo, al reconocer como nivel general de vida (general porque es aplicable a la masa de los hombres) la vida más empobrecida que pueda concebirse convierte al trabajador en un ser que no tiene ni sentidos ni necesidades, así como convierte su actividad en una pura abstracción de toda actividad. Así, todo lujo de la clase trabajadora le parece condenable y todo lo que vaya más allá de la necesidad más abstracta (ya sea un placer pasivo o una manifestación de actividad personal) es considerado como un lujo. La economía política, la ciencia de la riqueza es, por tanto, al mismo tiempo, la ciencia de la renuncia, de la privación y del ahorro, que logra privar realmente al hombre del aire fresco y de la actividad física. Esta ciencia de una industria maravillosa es, al mismo tiempo, la ciencia del ascetismo. Su verdadero ideal es el avaro ascético pero usurero y el esclavo ascético pero productivo. Su ideal moral es el trabajador que lleva parte de su salario a la caja de ahorros. Ha encontrado inclusive un arte servil para encarnar su idea favorita, que ha sido producida de una manera sentimental en la escena. Así, a pesar de su apariencia mundana y amiga de los placeres, es una verdadera ciencia moral, la más moral de todas las ciencias. Su tesis principal es la renuncia a la vida y a las necesidades humanas. Cuanto menos comas, bebas, compres libros, acudas al teatro, a los bailes o al café y cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, practiques la esgrima, etc., más podrás ahorrar y mayor será tu tesoro que ni la polilla ni la herrumbre deteriorarán: tu capital. A medida que seas menos, que expreses menos tu propia vida, tendrás más, más enajenada estará tu vida y más economizarás de tu propio ser enajenado. Todo lo que el economista te quita en forma de vida y de humanidad, te lo devuelve en forma de dinero y riqueza. Y todo lo que no puedes hacer, tu dinero puede hacerlo por ti; puede comer, beber,

ir al baile y al teatro. Puede adquirir arte, conocimientos, tesoros históricos, poder político; puede viajar. Puede adquirir todas esas cosas para ti, puede comprarlo todo; es la verdadera opulencia. Pero, aunque puede hacer todo esto, sólo desea crearse a sí mismo y comprarse a sí mismo porque todo lo demás le está sometido. Cuando se posee al amo, también se posee al criado y ya no hace falta el criado del amo. Así, todas las pasiones y actividades deben sumergirse en la avaricia. El trabajador debe tener justamente lo que necesita para que desee vivir y debe querer vivir sólo para tenerlo.

Es verdad que ha surgido una controversia en el terreno de la economía política. Algunos economistas (Lauderdale, Malthus, etc.) abogan por el lujo y condenan el ahorro, mientras que otros (Ricardo, Say, etc.) abogan por el ahorro y condenan el lujo. Pero los primeros reconocen que desean el lujo para crear el trabajo, es decir, el ahorro absoluto, mientras que los últimos reconocen que propugnan por el ahorro para crear la riqueza, o sea, el lujo. Los primeros tienen la idea romántica de que la avaricia por sí sola no debe determinar el consumo de los ricos y contradicen sus propias leyes cuando consideran la prodigalidad como un medio directo de enriquecimiento; sus oponentes demuestran entonces en detalle y con gran seriedad que la prodigalidad disminuye mis posesiones más que aumentarlas. El segundo grupo se muestra hipócrita al no reconocer que es el capricho y la fantasía lo que determina la producción. Se olvidan de las “necesidades refinadas” y de que, sin el consumo, no habría producción. Olvidan que, a través de la competencia, la producción debe convertirse cada vez en más universal y lujosa, que es el uso lo que determina el valor de una cosa y que el uso está determinado por la moda. Quieren que la producción se limite a las “cosas útiles”, pero olvidan que la producción de demasiadas cosas útiles da como resultado demasiados hombres inútiles. Ambos grupos olvidan que la prodigalidad y el ahorro, el lujo y la abstinencia, la riqueza y la pobreza son equivalentes.

No sólo debes economizar en la satisfacción de tus sentidos inmediatos, como comer, etc., sino también en tu participación en los intereses generales, en la generosidad, en la confianza, etc., si quieres ser ahorrativo y evitar que las ilusiones te lleven a la ruina.

Todo lo que posees debes hacerlo venal, es decir, útil. Si pregunto a un economista: ¿estoy actuando de acuerdo con las leyes económicas si gano dinero vendiendo mi cuerpo, prostituyéndolo a la lujuria de otra persona (en Francia, los obreros fabriles llaman a la prostitución de sus mujeres y sus hijas la hora

enésima de trabajo, lo cual es literalmente cierto); o si vendo a mi amigo a los marroquíes (y la venta directa de hombres ocurre en todos los países civilizados en forma de comercio de los conscriptos)? Aquél me replicará: no estás actuando en contra de mis leyes, pero debes tener en cuenta lo que dicen la comadre moral y la comadre religión. Mi moral y mi religión económicas no tienen ninguna objeción que hacer, pero… Pero ¿a quién debemos creer, pues, al economista o al moralista? La moral de la economía política es la ganancia, el trabajo, el ahorro y la sobriedad; no obstante, la economía política promete satisfacer mis necesidades. La economía política de la moral es la riqueza de una buena conciencia, de la virtud, etc., pero ¿cómo puedo ser virtuoso si no estoy vivo y cómo puedo tener una buena conciencia si no tengo conciencia de nada? La naturaleza de la enajenación implica que cada esfera aplica una norma diferente y contradictoria, que la moral no aplica las mismas normas que la economía política, etc., porque cada una de ellas es una enajenación particular del hombre; [XVII] cada una se concentra en una esfera específica de la actividad enajenada y está ella misma enajenada en relación con la otra.

Así, Michel Chevalier reprocha a Ricardo el no tomar en cuenta la moral. Pero Ricardo deja que la economía política hable su propio lenguaje; no hay que culparlo si ese lenguaje no es el de la moral. El señor Chevalier ignora la economía política en tanto que se preocupa por la moral, pero real y necesariamente ignora la moral cuando se ocupa de la economía política; porque la influencia de la economía política sobre la moral es mas bien arbitraria y accidental y carece, pues, de una base o un carácter científico: es un simple espejismo; o bien, es esencial y entonces sólo puede ser una relación entre las leyes económicas y la moral. Si no existe semejante relación, ¿podemos hacer responsable a Ricardo? Además, la antítesis entre la moral y la economía política es en sí misma sólo aparente; hay una antítesis y, al mismo tiempo, no hay tal antítesis. La economía política expresa, a su manera, las leyes morales.

La ausencia de necesidades, como principio de la economía política, se demuestra de la manera más brillante en su teoría de la población. Hay demasiados hombres. La existencia misma del hombre es un lujo y si el trabajador es “moral” será económico en la procreación. (Mill propone que se elogie públicamente a los que se muestran abstinentes en las relaciones sexuales y se condene públicamente a los que pequen contra la esterilidad del matrimonio. ¿No es ésta la doctrina moral del ascetismo?) La producción de hombres parece una desgracia pública.

El sentido que tiene la producción en relación con la riqueza se revela en el sentido que tiene para los pobres. En la cima su manifestación es siempre refinada, disimulada, ambigua, una apariencia; en la base es ruda, directa, franca, una realidad. La necesidad grosera del trabajador es una fuente mucho mayor de ganancias que la necesidad refinada del rico. Los tugurios de Londres producen a sus propietarios más que los palacios; es decir, constituyen una mayor riqueza por lo que se refiere al propietario y por tanto, en términos económicos, una mayor riqueza social.

Así como la industria especula con el refinamiento de las necesidades, también especula con su tosquedad y con su tosquedad artificialmente producida cuya verdadera esencia es, pues, el aturdirse a sí mismo, la satisfacción ilusoria de las necesidades, una civilización dentro de la grosera barbarie de la necesidad. Las tabernas inglesas son, pues, representaciones simbólicas de la propiedad privada. Su lujo revela la relación real del lujo industrial y la riqueza con el hombre. Son pues, justamente, los únicos placeres populares domingueros que la policía inglesa trata con indulgencia.

Ya hemos visto cómo el economista establece la unidad del trabajo y el capital de diversas maneras: 1) el capital es trabajo acumulado; 2) el propósito del capital dentro de la producción —en parte la reproducción del capital con las utilidades, en parte el capital como materia prima (materia del trabajo), en parte el capital como un instrumento de trabajo en sí mismo (la máquina es capital fijo idéntico al trabajo)— es trabajo productivo; 3) el trabajador es capital; 4) los salarios forman parte de los costos del capital; 5) para el trabajador, el trabajo es la reproducción de su capital vital; 6) para el capitalista, el trabajo es un factor en la actividad de su capital.

Finalmente, 7) el economista postula la unidad original del capital y el trabajo como la unidad del capitalista y el trabajador. Ésta es la condición paradisiaca original. Cómo estos dos factores, [XIX] como dos personas, se agreden mutuamente es para el economista un acontecimiento fortuito, que sólo exige, pues, ser explicado por circunstancias externas (véase Mill).

Las naciones que todavía permanecen deslumbradas por el brillo de los metales preciosos y que siguen siendo fetichistas del dinero metálico no son naciones plenamente desarrolladas en cuanto al dinero. Contraste entre Francia e Inglaterra. La medida en que la solución de un problema teórico es cuestión de práctica y se realiza mediante la práctica, y la medida en que la práctica correcta

es la condición de una teoría verdadera y positiva se demuestra, por ejemplo, en el caso del fetichismo. La conciencia sensible de un fetichista difiere de la de un griego porque su existencia sensible es diferente. La hostilidad abstracta entre sentidos y espíritu es inevitable mientras la percepción humana de la naturaleza, o el sentido natural del hombre, no se haya producido mediante el propio trabajo del hombre.

La igualdad no es otra cosa que el alemán ‘Ich=Ich” traducido al francés, es decir, política, forma. La igualdad como base del comunismo es un fundamento político y es lo mismo que cuando el alemán descubre en los hechos que concibe al hombre como una conciencia de sí universal. Por supuesto, la trascendencia de la enajenación procede siempre de la forma de enajenación que es el poder dominante; en Alemania, la conciencia de sí; en Francia, la igualdad, por la política; en Inglaterra, la necesidad práctica, real, material, autosuficiente. Proudhon debe ser apreciado y criticado desde este punto de vista.

Si ahora caracterizamos al comunismo mismo (porque como negación de la negación, como apropiación de la existencia humana que se media con sí misma a través de la negación de la propiedad privada, no es la posición verdadera, que se origina en sí misma, sino que se origina más bien en la propiedad privada)…[1] …la enajenación de la vida humana perdura y la enajenación es mucho mayor cuanto más conciencia se tiene de ella como tal) sólo puede lograrse mediante la implantación del comunismo. Para superar la idea de la propiedad privada bastan las ideas comunistas pero para superar la propiedad privada real es necesaria la actividad comunista. La historia la producirá y el desarrollo que ya reconocemos en el pensamiento como voluntad autotrascendente supondrá en la realidad un proceso duro y prolongado. Debemos considerar, sin embargo, como avance el haber adquirido previamente una conciencia de la naturaleza limitada y del fin del desarrollo histórico y poder ver más allá.

Cuando los artesanos comunistas forman asociaciones, el adoctrinamiento y la propaganda son sus fines principales. Pero su asociación misma crea una nueva necesidad —la necesidad de la sociedad— y lo que parecía un medio se ha convertido en un fin. Los resultados más notables de este desarrollo práctico se aprecian cuando los trabajadores socialistas franceses se reúnen. Fumar, comer y beber no son ya simples medios de reunir a la gente. La sociedad, la asociación, la conversación, que también tiene a la sociedad como su fin, les basta; la fraternidad del hombre no es una frase vacía sino una realidad y la nobleza del hombre resplandece ante nosotros de sus cuerpos extenuados por el trabajo.

[XX] Cuando la economía política afirma que la oferta y la demanda siempre se equilibran entre sí, olvida su propio postulado (la teoría de la población) de que la oferta de hombres siempre excede a la demanda y, en consecuencia, que la desproporción entre la oferta y la demanda se expresa, en su forma más notable, en el fin esencial de la producción: la existencia del hombre.

La medida en que el dinero, que tiene la apariencia de un medio, es el poder real y el fin único y, en general, la medida en que el medio que me da el ser y la posesión del objeto ajeno es un fin en sí, puede advertirse en el hecho de que la propiedad de la tierra, donde la tierra es la fuente de vida, y el caballo y la espada, donde éstos son los medios reales de vida, son reconocidos también como los poderes políticos reales. En la Edad Media un Estado se emancipaba cuando tenía derecho a portar la espada. Entre los pueblos nómadas es el caballo el que me hace hombre libre y miembro de la comunidad.

Dijimos más arriba que el hombre está volviendo a la vida en las cavernas pero de una manera enajenada, maligna. El salvaje en su cueva (un elemento natural que se le ofrece libremente para su uso y protección) no se siente un extraño; por el contrario, se siente tan cómodo como el pez en el agua. Pero el sótano que constituye la vivienda del pobre es una morada hostil, "un poder ajeno, constrictivo, que sólo se le entrega a cambio de sangre y sudor". No puede considerarla como un hogar, como un lugar donde podría decir por fin "aquí me siento en mi casa". Por el contrario, se encuentra en la casa de otra persona, la casa de un extraño que lo acecha cada día y lo desahucia si no paga la renta. También tiene conciencia del contraste entre su vivienda y una vivienda humana tal como existe en ese otro mundo, el cielo de la riqueza.

La enajenación es evidente no sólo en el hecho de que mis medios de vida pertenezcan a otro, sino en que todo es distinto de sí mismo, mi actividad es otra y, por último (y éste es también el caso del capitalista), que un poder inhumano lo domina todo. Hay un tipo de riqueza inactiva, pródiga y dedicada al placer, cuyo beneficiario se comporta como un individuo efímero, activo sin un fin, que concibe el trabajo esclavo de los otros, la sangre y el sudor humanos, como la presa de su codicia y considera a la humanidad y a sí mismo como un ser destinado al sacrificio y superfluo. Así adquiere un desprecio por la humanidad, expresado en forma de arrogancia y de su malgastar los recursos que podrían mantener a cien vidas humanas y en la ilusión infame de que su extravagancia ilimitada y su consumo interminable e improductivo son una condición para el trabajo y la subsistencia de otros. Considera la realización de las facultades

esenciales del hombre sólo como la realización de su propia vida desordenada, sus fantasías y caprichos, sus ideas extravagantes. Esta riqueza, sin embargo, que considera la riqueza sólo como un medio, como algo que debe consumirse y que es por tanto, al mismo tiempo, ama y esclava, generosa y malvada, caprichosa, presuntuosa, satisfecha de sí, refinada, cultivada e ingeniosa, no ha descubierto todavía la riqueza como un poder totalmente ajeno, sino que la ve en su propio poder y placer más que como riqueza… fin último.[2]

[XXI] … y la brillante ilusión en torno a la naturaleza de la riqueza, producida por su deslumbrante apariencia sensible, es confrontada por el industrial trabajador, sobrio, económico, prosaico que conoce la naturaleza de la riqueza y que, aumentando la esfera de la autocomplacencia del otro y halagándolo con sus productos (porque sus productos son elogios groseros a los apetitos del derrochador), sabe cómo apropiarse, de la única manera útil, del poder declinante del otro. Aunque la riqueza industrial aparece al principio, por tanto, como el producto de una riqueza pródiga, fantástica, desposee no obstante al último de una manera activa por su propio crecimiento. La caída en la tasa de interés es una consecuencia necesaria del desarrollo industrial. Así los recursos del rentista derrochador oscilan en proporción con el aumento en los medios y las ocasiones de placer. Se ve obligado a consumir su capital y arruinarse o a convertirse él mismo en capitalista industrial… Por otra parte, hay un incremento constante en la renta de la tierra en el curso del desarrollo industrial pero, como ya hemos visto, debe llegar un momento en que la propiedad de la tierra, como cualquier otra forma de propiedad, caiga en la categoría de capital que se reproduce a través de las ganancias —y esto es un resultado del mismo desarrollo industrial—. Así, el terrateniente derrochador debe disipar su capital y arruinarse o convertirse en agricultor residente de su propia tierra, en industrial agrícola.

La baja en la tasa del interés (que Proudhon considera como la abolición del capital y como una tendencia hacia la socialización del capital) es pues, más bien, un síntoma directo de la victoria absoluta del capital activo sobre la riqueza derrochadora, es decir, la transformación de toda la propiedad privada en capital industrial. Es la victoria absoluta de la propiedad privada sobre todas sus cualidades aparentemente humanas y la sujeción total del propietario a la esencia de la propiedad privada: el trabajo. Por supuesto, el capitalista industrial tiene también sus placeres. No vuelve, de ninguna manera, a una simplicidad antinatural en sus necesidades, pero su placer no es más que una cuestión secundaria; es el recreo subordinado a la producción y, por tanto, un placer

calculado, económico, puesto que carga sus placeres como gastos del capital y lo que disipa no debe ser más de lo que puede ser repuesto con creces mediante la reproducción del capital. El placer se subordina, así, al capital y el individuo amante del placer se subordina al individuo acumulador del capital, mientras que antes sucedía lo contrario. La baja en la tasa del interés es, pues, sólo un síntoma de la abolición del capital en tanto que es un síntoma de su creciente dominio y la creciente enajenación que apresura su propia abolición. En general, es la única manera en que lo que existe confirma su contrario.

La disputa entre los economistas en torno al lujo y el ahorro es, por tanto, sólo una disputa entre la economía política que ha cobrado claramente conciencia de la naturaleza de la riqueza y aquella otra economía política que todavía tiene el lastre de los recuerdos románticos, antiindustriales. Ninguna sabe expresar, sin embargo, en términos sencillos el tema de la disputa ni es capaz, en consecuencia, de resolver la cuestión.

Además, la renta de la tierra, qua renta de la tierra, ha sido suprimida porque, contra el argumento de los fisiócratas de que el terrateniente es el único productor genuino, la economía moderna demuestra más bien que el terrateniente como tal es el único rentista totalmente improductivo. La agricultura es negocio del capitalista, que emplea su capital en ella cuando puede esperar una tasa normal de utilidades. La afirmación de los fisiócratas de que la propiedad de la tierra como única propiedad productiva es la única que debe pagar impuestos y, en consecuencia, es la única que debe sancionarlos y participar en los asuntos del Estado se transforma en la convicción contraria de que los impuestos sobre la renta de la tierra son los únicos impuestos sobre un ingreso improductivo y, por tanto, los únicos que no van en detrimento de la producción nacional. Es evidente que, desde este punto de vista, no se desprenden privilegios políticos para los terratenientes de su situación como contribuyentes principales.

Todo lo que Proudhon concibe como un movimiento del trabajo contra el capital es sólo el movimiento del trabajo en forma de capital, del capital industrial contra aquel que no se consume como capital, es decir, industrialmente. Y este movimiento sigue su camino triunfal, el camino de la victoria del capital industrial. Se advertirá que sólo cuando el trabajo es concebido como la esencia de la propiedad privada pueden analizarse las características reales del movimiento económico mismo.

La sociedad, tal como parece al economista, es la sociedad civil en la que cada individuo es una totalidad de necesidades y sólo existe para otra persona, como la otra existe para él, en tanto que cada una se convierte en medio para la otra. El economista (como la política con sus derechos del hombre) reduce todo al hombre, es decir, al individuo, al que priva de todas sus características para clasificarlo como capitalista o trabajador.

La división del trabajo es la expresión económica del carácter social del trabajo dentro de la enajenación. O, como el trabajo es sólo una expresión de la actividad humana dentro de la enajenación, de la actividad vital como enajenación de la vida, la división del trabajo no es más que el establecimiento enajenado de la actividad humana como una actividad genérica real o la actividad del hombre como ser genérico.

Los economistas se muestran muy confusos y contradictorios acerca de la naturaleza de la división del trabajo (que tiene que ser considerada, por supuesto, como una fuerza causal principal en la producción de la riqueza tan pronto como el trabajo es reconocido como la esencia de la propiedad privada), es decir, acerca de la forma enajenada de la actividad humana como actividad genérica.

Adam Smith:[3] "Esta división del trabajo… no es en su origen efecto de la sabiduría humana… Es la consecuencia gradual, necesaria aunque lenta, de una cierta propensión… a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra. [No es nuestro propósito… investigar si esta propensión es uno de esos principios innatos en la naturaleza humana] … o si, como parece más probable, es la consecuencia de las facultades discursivas y del lenguaje. Es común a todos los hombres y no se encuentra en otras especies de animales… [En casi todas las otras especies zoológicas el individuo], cuando ha alcanzado la madurez, conquista la independencia… Pero el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide… No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas… De la misma manera que recibimos la mayor parte de los servicios mutuos que necesitamos, por convenio, trueque o compra, es esa misma inclinación a la permuta la causa originaria de la división del trabajo" (pp. 16-17).

"En una tribu de cazadores o pastores un individuo, pongamos por caso, hace las

flechas o los arcos con mayor presteza y habilidad que otros. Con frecuencia los cambia por ganado o por caza, con sus compañeros, y encuentra, al fin, que por este procedimiento consigue una mayor cantidad de las dos cosas que si él mismo hubiera salido al campo para su captura. Es así como, siguiendo su propio interés, se dedica casi exclusivamente a hacer arcos y flechas…” (p. 17).

“La diferencia de talentos naturales en hombres diversos… es… efecto y no causa de la división del trabajo… Mas sin la inclinación al cambio, a la permuta y a la venta cada uno de los seres humanos habría tenido que procurarse por su cuenta las cosas necesarias y convenientes para la vida. Todos hubieran tenido… idénticas obras que realizar y no hubiera habido aquellas diferencias de empleos que propicia exclusivamente la antedicha variedad de talentos” (p. 18).

“Y así como esa posición origina tal diferencia de aptitudes… entre hombres…, esa misma diversidad hace útil la diferencia. Muchas agrupaciones zoológicas pertenecientes a la misma especie reciben de la naturaleza diferencias más notables en sus instintos de las que observamos en el talento del hombre como consecuencia de la educación o de la costumbre. Un filósofo no difiere tanto de un mozo de cuerda en su talento por causa de la naturaleza como se distingue un mastín de un galgo, un galgo de un podenco o éste de un perro de pastor. Esas diferentes castas de animales, no obstante pertenecer a la misma especie, apenas se ayudan unas a otras. La fuerza del mastín [XXXVI] no encuentra ayuda en la rapidez del galgo, ni… Los efectos de estas diferencias en la constitución de los animales no se pueden aportar a un fondo común ni contribuyen al bienestar y acomodamiento de las respectivas especies, porque carecen de disposición para cambiar o permutar. Cada uno de los animales se ve así constreñido a sustentarse y defenderse por sí solo, con absoluta independencia, y no deriva ventaja alguna de aquella variedad de instintos de que le dotó la naturaleza. Entre los hombres, por el contrario, los talentos más dispares se caracterizan por su mutua utilidad, ya que los respectivos productos de sus aptitudes se aportan a un fondo común, en virtud de esa disposición general para el cambio, la permuta o el trueque, y tal circunstancia permite a cada uno de ellos comprar la parte que necesitan de la producción ajena” (pp. 18-19).

“Así como la facultad de cambiar motiva la división del trabajo, la amplitud de esta división se halla limitada por la extensión de aquella facultad o, dicho en otras palabras, por la extensión del mercado. Cuando éste es muy pequeño, nadie se anima a dedicarse por entero a una ocupación, por falta de capacidad para cambiar el sobrante del producto de su trabajo, en exceso del propio consumo,

por la parte que necesita de los resultados de la labor de otros” (p. 20).

En un estado avanzado de la sociedad “el hombre vive así, gracias al cambio, convirtiéndose, en cierto modo, en mercader y la sociedad misma prospera hasta ser lo que realmente es, una sociedad comercial” (p. 24). (Véase Destutt de Tracy:[4] “La sociedad es una serie de cambios recíprocos; el comercio es toda la esencia de la sociedad”.) La acumulación del capital crece con la división del trabajo y a la inversa. Hasta aquí Adam Smith.

“Si toda familia produjera todo para su consumo, la sociedad podría seguir adelante aunque no tuviera lugar ningún tipo de intercambio. En nuestro estado avanzado de la sociedad el intercambio, aunque no fundamental, es indispensable.”[5] “La división del trabajo es un despliegue hábil de las facultades del hombre; aumenta la producción de la sociedad —su poder y sus placeres— pero disminuye la capacidad de cada persona individual. La producción no puede tener lugar sin el cambio.”[6] Hasta aquí J.-B. Say.

“Las facultades inherentes del hombre son su inteligencia y su capacidad física de trabajo. Las que son motivadas por la condición de la sociedad consisten en la capacidad para dividir el trabajo y distribuir las tareas entre diferentes personas y la capacidad para intercambiar los servicios y los productos que constituyen los medios de subsistencia. El motivo que impulsa al hombre a prestar sus servicios a otro es el interés personal; exige un pago por los servicios prestados. El derecho de la propiedad privada exclusiva es indispensable para el establecimiento del intercambio entre los hombres… El intercambio y la división del trabajo se condicionan mutuamente entre sí.”[7] Hasta aquí Skarbek.

[James] Mill considera el desarrollo del cambio —el comercio— como una consecuencia de la división del trabajo: “La acción del hombre puede explicarse en elementos muy simples. No puede hacer más, en efecto, que producir movimiento. Puede aproximar las cosas unas a otras [XXXVII] y puede separarlas entre sí: las propiedades de la materia se encargan de todo lo demás… En el empleo de la mano de obra y la maquinaria se descubre, con frecuencia, que los efectos pueden ser incrementados mediante una distribución adecuada, separando todas aquellas operaciones que tienen alguna tendencia a obstaculizarse entre sí y reuniendo todas las operaciones que pueden ser condicionadas de alguna manera a ayudarse unas a otras. Como los hombres en general no pueden realizar muchas operaciones diversas con la misma rapidez y destreza con la que pueden aprender, mediante la práctica, a realizar unas

cuantas, es siempre una ventaja limitar lo más posible el número de operaciones impuestas a cada cual. Para dividir el trabajo y distribuir las capacidades de los hombres y las máquinas, a la mayor ventaja, es necesario en la mayoría de los casos operar en gran escala; en otras palabras, producir las mercancías en grandes cantidades. Es esta ventaja la que da origen a las grandes fábricas; unas cuantas, situadas en los lugares más convenientes, surten no sólo a un país, sino a muchos países, con la cantidad que éstos desean de las mercancías producidas". [8] Hasta aquí Mill.

Toda la economía política moderna está de acuerdo, no obstante, en el hecho de que la división del trabajo y la riqueza de la producción, la división del trabajo y la acumulación del capital se determinan mutuamente; y también en que la propiedad privada liberada y autónoma es la única que puede producir la división del trabajo más efectiva y amplia. La tesis de Adam Smith puede resumirse como sigue: la división del trabajo confiere al trabajo una capacidad ilimitada para producir. Surge de la propensión al cambio y al trueque, una inclinación específicamente humana que probablemente no es fortuita, sino que está determinada por el uso de la razón y del lenguaje. El motivo de los que se dedican al cambio no es el humanitarismo sino el egoísmo. La diversidad de los talentos humanos es más bien el efecto que la causa de la división del trabajo, es decir, del cambio. Además, sólo ésta hace útil esa diversidad. Las cualidades particulares de las diferentes castas dentro de una especie animal son por naturaleza más pronunciadas que las diferencias entre las aptitudes y actividades de los seres humanos. Pero como los animales no son capaces de intercambiar, la diversidad de cualidades en los animales de la misma especie pero de castas diferentes no constituye un beneficio para ningún animal individual. Los animales son incapaces de combinar las diversas cualidades de su especie y de contribuir a la ventaja y la comodidad comunes de la especie. Sucede de otra manera con los hombres, cuyos más diversos talentos y formas de actividad son útiles a unos y otros, porque pueden reunir sus diferentes productos en un acervo común, al que cada hombre puede acudir a comprar. Como la división del trabajo surge de la inclinación al cambio, se desarrolla y está limitada por la medida del cambio, por la dimensión del mercado. En condiciones desarrolladas, todo hombre es un mercader y la sociedad es una asociación comercial.

Say considera el cambio como fortuito y no fundamental. La sociedad podría existir sin éste. Se vuelve indispensable en una etapa avanzada de la sociedad. No obstante, la producción no puede tener lugar sin él. La división del trabajo es un medio conveniente y útil, un despliegue hábil de las facultades humanas para

la riqueza social, pero disminuye la capacidad de cada persona tomada individualmente. La última observación es un avance de parte de Say.

Skarbek distingue las facultades innatas individuales del hombre, la inteligencia y la capacidad física para el trabajo, de las facultades derivadas de la sociedad: el cambio y la división del trabajo, que se determinan mutuamente entre sí. Pero el presupuesto necesario del cambio es la propiedad privada. Skarbek expresa aquí objetivamente lo que Smith, Say, Ricardo, etc., afirman cuando designan el egoísmo y el interés personal como la base del cambio y el regateo comercial como la forma de cambio esencial y adecuada.

Mill presenta el comercio como la consecuencia de la división del trabajo. Para él, la actividad humana se reduce al movimiento mecánico. La división del trabajo y el uso de la maquinaria fomentan la abundancia de la producción. A cada individuo debe asignársele el campo de operaciones más limitado posible. La división del trabajo y el uso de la maquinaria, por su parte, requieren la producción en masa de la riqueza, es decir, de los productos. Ésta es la razón de la fabricación en gran escala.

[XXXVIII] El examen de la división del trabajo y el cambio es del mayor interés, puesto que son la expresión sensible, enajenada de la actividad y las capacidades humanas como la actividad y las capacidades propias de una especie.

Afirmar que la propiedad privada es la base de la división del trabajo y el cambio es afirmar, simplemente, que el trabajo es la esencia de la propiedad privada; una afirmación que el economista no puede probar y que queremos demostrar por él. Es precisamente en el hecho de que la división del trabajo y el cambio son manifestaciones de la propiedad privada donde encontramos la prueba, primero, de que la vida humana necesitaba la propiedad privada para su realización y, segundo, de que ahora requiere la superación de la propiedad privada.

La división del trabajo y el cambio son los dos fenómenos que llevan al economista a hacer alarde del carácter social de su ciencia, al mismo tiempo que expresan inconscientemente la naturaleza contradictoria de su ciencia: el establecimiento de la sociedad a través de intereses antisociales, particulares.

Los factores que tenemos que considerar son los siguientes: la inclinación al

cambio —cuya base es el egoísmo— es considerada la causa del efecto recíproco de la división del trabajo. Say considera que el cambio no es fundamental a la naturaleza de la sociedad. La riqueza y la producción se explican por la división del trabajo y el cambio. El empobrecimiento y la desnaturalización de la actividad individual mediante la división del trabajo son reconocidos. El cambio y la división del trabajo son reconocidos como las fuentes de la gran diversidad de los talentos humanos, una diversidad que a su vez se vuelve útil como resultado del cambio. Skarbek distingue dos partes en las capacidades productivas del hombre: 1) las individuales e innatas, su inteligencia y sus aptitudes o capacidades específicas; 2) aquellas que se derivan no del individuo real, sino de la sociedad: la división del trabajo y el cambio. Además, la división del trabajo es limitada por el mercado. El trabajo humano es simple movimiento mecánico; la mayor parte se realiza por las propiedades materiales de los objetos. El menor número posible de operaciones debe asignarse a cada individuo. La división del trabajo y la concentración del capital; la anulación de la producción individual y la producción en masa de la riqueza. El sentido de la propiedad privada libre en la división del trabajo.

## [EL DINERO]

[XLI] Si los sentimientos, las pasiones, etc., no son simplemente características antropológicas en el sentido más estricto, sino verdaderas afirmaciones ontológicas del ser (la naturaleza), y si sólo se afirman realmente en tanto que su objeto existe como un objeto de los sentidos, es evidente que:

*1) su modo de afirmación no es uno e invariable, sino que los diversos modos de afirmación constituyen el carácter distintivo de su existencia, de su vida. La manera en que el objeto existe para ellos es el modo distintivo de su goce;*

*2) donde la afirmación sensible es una anulación directa del objeto en su forma independiente (como el comer, beber, trabajar un objeto, etc.), ésta es la afirmación del objeto;*

*3) en tanto que el hombre y sus sentimientos, etc., son humanos, la afirmación del objeto por otra persona es también su propio goce;*

*4) sólo a través de la industria desarrollada, es decir, de la mediación de la propiedad privada, surge en su totalidad y en su humanidad la esencia ontológica de las pasiones humanas; la ciencia del hombre mismo es un producto de la autoformación del hombre mediante la actividad práctica;*

*5) el sentido de la propiedad privada —que se desprede de su enajenación— es la existencia de objetos esenciales para el hombre, como objetos de goce y de actividad.*

El dinero, en cuanto tiene la propiedad de comprarlo todo, de apropiarse de todos los objetos, es, pues, el objeto por excelencia. El carácter universal de esta propiedad corresponde a la omnipotencia del dinero, que es considerado como un ser omnipotente… el dinero es la alcahueta entre la necesidad y el objeto, entre la vida humana y el medio de subsistencia. Pero lo que me sirve de mediación para mi vida también actúa como mediador de la existencia de los otros hombres para mí. Es, para mí, la otra persona.

“Tuyos son, sin duda, manos y pies, cabeza y c…; pero todo aquello de que yo disfruto buenamente ¿es menos mío por eso? Si puedo pagar seis caballos, ¿no son mías las fuerzas de ellos? Corro así velozmente y soy un hombre verdadero y cabal, como si tuviera veinticuatro piernas.”[1]

Shakespeare en Timón de Atenas:

“¡Oro! ¡Oro amarillo, brillante, precioso! ¡No, oh dioses, no soy hombre que haga plegarias inconsecuentes!… Muchos suelen volver con esto lo blanco negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo, noble; lo viejo, joven; lo cobarde, valiente… Esto os va a sobornar a vuestros sacerdotes y a vuestros sirvientes y a alejarlos de vosotros; va a retirar la almohada de debajo de la cabeza del hombre más robusto; este amarillo esclavo va a fortalecer y disolver religiones, bendecir a los malditos, hacer adorar la lepra blanca, dar plazas a los ladrones y hacerlos sentarse entre los senadores, con títulos, genuflexiones y alabanzas: Él es el que hace que se vuelva a casar la viuda marchita y el que perfuma y embalsama como un día de abril a aquella ante la cual entregarían la garganta, el hospital y las úlceras en persona. Vamos, fango condenado, prostituta común de todo el género humano, que siembras disensión entre la multitud de las naciones…”

Y más adelante:

“¡Oh tú, dulce regicida, amable agente de divorcio entre el hijo y el padre! ¡Brillante corruptor del más puro lecho de Himeneo! ¡Marte valiente! ¡Galán siempre joven, fresco, amado y delicado, cuyo esplendor funde la nieve sagrada que descansa sobre el seno de Diana! Dios visible que sueldas juntas las cosas de la naturaleza absolutamente contrarias, y las obligas a que se abracen; tú que sabes hablar todas las lenguas para [XLII] todos los designios. ¡Oh tú, piedra de toque de los corazones, piensa que el hombre tu esclavo se rebela y por la virtud que en ti reside haz que nazcan entre ellos las querellas que los destruyan, a fin de que las bestias puedan tener el imperio del mundo!”[2]

Shakespeare pinta admirablemente la naturaleza del dinero. Para entenderlo, empecemos por explicar el pasaje de Goethe.

Lo que existe para mí por mediación del dinero, lo que yo puedo pagar (es decir, lo que el dinero puede comprar), eso soy yo mismo, el poseedor del dinero. Mi propio poder es tan grande como el poder del dinero. Las propiedades del dinero

son las mías propias (las del posesor) y mis propias facultades. Lo que yo soy y puedo hacer no está determinado, pues, de ninguna manera por mi individualidad. Soy feo, pero puedo comprarme la más hermosa de las mujeres. En consecuencia, no soy feo puesto que el efecto de la fealdad, su fuerza repelente, queda anulada por el dinero. Como individuo soy paralítico, pero el dinero me procura veinticuatro piernas. En consecuencia, dejo de ser paralítico. Soy detestable, deshonesto, sin escrúpulos y estúpido, pero el dinero es honrado y lo mismo lo es quien lo posee. Además, el dinero me ahorra la molestia de ser deshonesto; por tanto, se supone que soy honesto. Soy estúpido, pero como el dinero es el espíritu real de todas la cosas su poseedor no puede ser estúpido. Además, puede comprar a los que tienen talento y ¿no es acaso el que tiene poder sobre los inteligentes más inteligente que ellos? Yo que puedo tener, mediante el poder del dinero, todo lo que ansía el corazón humano ¿no poseo todas las facultades humanas? ¿No transforma mi dinero, pues, todas mis incapacidades en sus opuestos?

Si el dinero es el vínculo que me liga a la vida humana y a la sociedad conmigo y que me liga con la naturaleza y el hombre, ¿no es vínculo por excelencia? ¿No es también, en consecuencia, el factor universal de separación? Es el medio real de separación y de unión, la fuerza electroquímica de la sociedad.

Shakespeare acentúa particularmente dos propiedades del dinero:

*1) es la divinidad visible, la transformación de todas las cualidades humanas y naturales en sus opuestos, la confusión universal y la inversión de las cosas; convierte las incompatibilidades en fraternidad;*

*2) es la prostituta universal, la alcahueta universal entre los hombres y las naciones.*

La capacidad para confundir e invertir todas las cualidades humanas y naturales, por fomentar la fraternización de las incompatibilidades, el poder divino del dinero, reside en su carácter como ser genérico enajenado, vendido, del hombre. Es el poder enajenado de la humanidad.

Lo que yo como hombre soy incapaz de hacer y, por tanto, lo que todas mis facultades individuales son incapaces de hacer, es hecho posible por el dinero. El dinero, pues, convierte cada una de estas facultades en algo que no es, en su opuesto.

Si deseo algún manjar o quiero tomar la diligencia porque no soy suficientemente fuerte para viajar a pie, el dinero me facilita la comida y la diligencia; es decir, transforma mis deseos de representaciones en realidades, del ser imaginario en ser real. Como mediación, el dinero es una fuerza realmente creadora.

La demanda existe también para el individuo que no tiene dinero, pero su demanda es una mera criatura de la imaginación que no tiene efecto, que carece de existencia para mí, para una tercera persona, para…, [XLIII] y que permanece, por tanto, como irreal y sin objeto. La diferencia entre la demanda efectiva, apoyada en el dinero y la demanda inefectiva, basada en mi necesidad, mi pasión, mis deseos, etc., es la diferencia entre el ser y el pensar, entre la mera representación interna y la representación que existe fuera de mí como un objeto real.

Si no tengo dinero para viajar no tengo necesidad —una necesidad real y realizable— de viajar. Si tengo vocación para el estudio, pero carezco del dinero para estudiar, entonces no tengo vocación, es decir, no tengo una vocación efectiva, verdadera. A la inversa, si realmente no tengo vocación para el estudio, pero poseo el dinero y la voluntad para hacerlo, tengo una vocación efectiva. El dinero es el medio y el poder externo, universal (no derivado del hombre como hombre ni de la sociedad humana como sociedad) para transformar la representación en realidad y la realidad en una mera representación. Transforma las facultades humanas reales y naturales en simples representaciones abstractas, es decir, en imperfecciones y quimeras torturadoras; y, por otra parte, transforma las imperfecciones reales y las fantasías, facultades que son en realidad impotentes y que sólo existen en la imaginación del individuo, en facultades y poderes reales. A este respecto, pues, el dinero es la inversión general de las individualidades, convirtiéndolas en sus opuestos y asociando las cualidades contradictorias con sus cualidades.

El dinero aparece, pues, como un poder desintegrador para el individuo y los lazos sociales, que pretenden ser entidades para sí. Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, el siervo en amo, la estupidez en inteligencia y la inteligencia en estupidez.

Como el dinero, concepto existente y activo del valor, confunde y transforma todo, es la confusión y trasposición universal de todas las cosas, el mundo

invertido, la confusión y el cambio de todas las cualidades naturales y humanas.

El que puede comprar el valor es valiente, aunque sea cobarde. El dinero no se cambia por una cualidad particular, una cosa particular o una facultad humana específica, sino por todo el mundo objetivo del hombre y la naturaleza. Así, desde el punto de vista de su posesor, transforma toda cualidad y objeto en otro, aunque sean contradictorios. Es la fraternización de los incompatibles; obliga a los contrarios a abrazarse.

Supongamos que el hombre es hombre y que su relación con el mundo es una relación humana. Entonces el amor sólo puede intercambiarse por amor, la confianza por la confianza, etc. Si quieres gozar del arte tienes que ser una persona artísticamente cultivada; si quieres influir en otras personas debes ser una persona que estimule e impulse realmente a otros hombres. Cada una de tus relaciones con el hombre y la naturaleza debe ser una expresión específica, correspondiente al objeto de tu voluntad, de tu verdadera vida individual. Si amas sin evocar el amor como respuesta, es decir, si no eres capaz, mediante la manifestación de ti mismo como hombre amante, de convertirte en persona amada, tu amor es impotente y una desgracia.

# [CRÍTICA DE LA DIALÉCTICA Y LA FILOSOFÍA EN GENERAL DE HEGEL]

*6) Éste es, quizás, el momento adecuado para explicar y demostrar lo que se ha dicho y hacer algunos comentarios generales sobre la dialéctica de Hegel, especialmente tal como aparece expuesto en la Fenomenalogía y la Lógica, y sobre su relación con el movimiento crítico moderno.*

La moderna crítica alemana se preocupaba tanto por el pasado y se veía tan obstaculizada por su compromiso con el tema que adoptaba una actitud totalmente acrítica respecto de los métodos de la crítica e ignoraba por completo la cuestión en parte formal pero realmente esencial: ¿cuál es nuestra posición actual frente a la dialéctica de Hegel? Esta ignorancia de la relación de la crítica moderna con la filosofía general de Hegel y con su dialéctica en particular era tan grande que críticos como Strauss y Bruno Bauer (el primero en todos sus escritos; el segundo en su Synoptiker donde, en oposición a Strauss, sustituye la “conciencia de sí” del hombre abstracto por la sustancia de la “naturaleza abstracta” e inclusive en Das entdeckte Christentum) cayeron, cuando menos implícitamente, en el lazo de la lógica hegeliana. Así, por ejemplo, en Das entdeckte Christentum se sostiene: “Como si la conciencia de sí al poner al mundo, aquello que es diferente, no se produjera a sí misma al producir su objeto; pues entonces anula la diferencia entre sí misma y lo que ha producido, ya que existe sólo en esta creación y en este movimiento y tiene su propósito sólo en este movimiento”, etc. O bien: “Ellos [los materialistas franceses] no veían que el movimiento del universo sólo se ha convertido en real y unificado en sí mismo en tanto que es el movimiento de la conciencia de sí”. Estas expresiones no sólo no difieren de la concepción hegeliana; la reproducen textualmente.

[XII] Bauer, en su Die Gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelenheit, demuestra cuán poca conciencia tuvieron estos autores, al realizar su crítica (Bauer en su Synoptiker), de su relación con la dialéctica hegeliana y en qué escasa medida surgió tal conciencia de la crítica, cuando en vez de replicar a la

pregunta indiscreta de Gruppe: “¿Y ahora qué vamos a hacer con la lógica?”, la remite a los críticos futuros.

Ahora que Feuerbach, en sus “Thesen” en Anecdotis y con mayor detalle en su Philosophie der Zukunft, ha demolido el principio interno de la dialéctica y la filosofía antiguas, la “Escuela Crítica”, que fue incapaz de hacerlo por sí misma pero que lo ha visto ahora realizado, se ha proclamado la crítica pura, decisiva, absoluta y racional y, en su orgullo espiritual, ha reducido todo el movimiento histórico a la relación entre ella misma y el resto del mundo que entra en la categoría de “la masa”. Ha reducido todas las antítesis dogmáticas a la única antítesis dogmática entre su propia inteligencia y la estupidez del mundo, entre el Cristo crítico y la humanidad: “la plebe”. A cada momento ha demostrado su propia excelencia vis à vis la estupidez de la masa y ha anunciado, por último, el juicio final crítico, proclamando que está cercano el día en que toda la humanidad caída se reunirá ante ella y será dividida en grupos a cada uno de los cuales se entregará su testimonium paupertatis (certificado de pobreza). La Escuela Crítica ha hecho pública su superioridad a todos los sentimientos humanos y al mundo, sobre el cual está entronizada en una sublime soledad, satisfecha con dejar salir ocasionalmente de sus labios sarcásticos la risa de los dioses olímpicos. Después de todas estas divertidas cabriolas del idealismo (de los jóvenes hegelianos), que expira como crítica, la Escuela Crítica no ha sospechado siquiera la necesidad de discutir críticamente su propia fuente, la dialéctica de Hegel; tampoco ha dado ninguna señal de su relación con la dialéctica de Feuerbach. Éste es un procedimiento totalmente desprovisto de sentido crítico.

Feuerbach es la única persona que tiene una relación seria y crítica con la dialéctica de Hegel, el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este campo y, sobre todo, que ha vencido a la vieja filosofía. La magnitud de la realización de Feuerbach y la absoluta sencillez con que presenta su obra ante el mundo forman un notable contraste con la conducta de otros.

La gran realización de Feuerbach es:

*1) haber demostrado que la filosofía no es más que la religión hecha pensamiento y desarrollada a través del pensamiento y que debe ser igualmente condenada como otra forma y modo de existencia de la enajenación humana;*

*2) haber fundado el verdadero materialismo y la ciencia positiva al hacer de la*

*relación social del "hombre con el hombre" el principio básico de su teoría;*

*3) haber opuesto a la negación de la negación que pretende ser el absoluto positivo un principio autosuficiente fundado positivamente en sí mismo.*

Feuerbach explica la dialéctica de Hegel y, al mismo tiempo, justifica la toma del fenómeno positivo, perceptible e indubitable, como punto de partida, de la manera siguiente:

Hegel parte de la enajenación de la sustancia (lógicamente, del infinito, lo universal abstracto) de la abstracción absoluta y fija; o sea, en lenguaje vulgar, de la religión y la teología. En segundo lugar, supera al infinito y pone lo real, lo perceptible, lo finito y lo particular. (Filosofía, superación de la religión y la teología.) En tercer lugar, supera lo positivo y restablece la abstracción, el infinito. (Restablecimiento de la religión y la teología.)

Así concibe Feuerbach la negación de la negación únicamente como una contradicción dentro de la filosofía misma, que afirma la teología (trascendencia, etc.) después de haberla superado y la afirma así en oposición a la filosofía.

Porque la posición, o afirmación de sí y confirmación de sí implícita en la negación de la negación es considerada una posición todavía incierta, gravada de su contrario, dudosa de sí misma y por tanto incompleta, no demostrada por su propia existencia e implícita. [XIII] La posición perceptivamente indubitable y basada en sí misma se opone directamente a ésta.

Al concebir la negación de la negación desde el punto de vista de la relación positiva inherente a ella, como lo único positivo real y desde el punto de vista de la relación negativa inherente a ella, como el único acto verdadero y autoconfirmador de todo ser, Hegel ha descubierto simplemente una expresión abstracta, lógica y especulativa del proceso histórico, que no es todavía la historia real del hombre como sujeto dado, sino sólo la historia del acto de creación, de la génesis del hombre.

Explicaremos la forma abstracta de este proceso y la diferencia entre el proceso concebido por Hegel y por la crítica moderna por Feuerbach en Das Wesen des Christentums; o más bien, la forma crítica de este proceso que todavía es tan acrítico en Hegel.

Examinemos el sistema de Hegel. Es necesario partir de la Fenomenología,

porque es allí donde nació la filosofía de Hegel y donde ha de encontrarse su secreto.

*Fenomenología.*

*Conciencia de sí*

*Conciencia. a) La certeza en la experiencia sensible o el "esto" y el sentido. b) La percepción, o la cosa con sus propiedades y la ilusión. c) La fuerza y el entendimiento, los fenómenos y el mundo suprasensible.*

*Conciencia de sí. La verdad de la certeza de uno mismo. a) Independencia y dependencia de la conciencia de sí, dominio y servidumbre. b) Libertad de la conciencia de sí. Estoicismo, escepticismo, la conciencia desventurada.*

*La razón. Certeza y verdad de la razón. a) Razón observadora: observación de la naturaleza y de la conciencia de sí. b) Autorrealización de la conciencia de sí racional. Placer y necesidad. La ley del corazón y la locura de la vanidad. La virtud y la marcha del mundo. c) La individualidad que es real en y para sí. El reino animal espiritual y el fraude o la cosa misma. La razón legislativa. La razón que examina las leyes.*

*El espíritu*

El espíritu verdadero: la moral consuetudinaria.

El espíritu que se enajena: la cultura.

El espíritu seguro de sí mismo: la moral.

*La religión*

La religión natural, la religión del arte, la religión revelada.

*El saber absoluto.*

La Enciclopedia de Hegel comienza con la lógica, con el pensamiento puramente

especulativo, y termina con el saber absoluto, el espíritu que tiene conciencia de sí y se comprende a sí mismo, el espíritu filosófico o absoluto, es decir, el espíritu suprahumano, abstracto. La Enciclopedia en su totalidad no es más que el ser desplegado del espíritu filosófico, su autoobjetivación; y el espíritu filosófico no es más que el espíritu enajenado del mundo, que piensa dentro de los límites de su autoenajenación, es decir, que se concibe de una manera abstracta. La lógica es el dinero del espíritu, el valor intelectual especulativo del hombre y la naturaleza, su esencia indiferente a todo carácter real determinado y, por tanto, irreal; el pensamiento enajenado y abstracto y que ignora a la naturaleza y al hombre reales. La exterioridad de este pensamiento abstracto… la naturaleza tal como existe para este pensamiento abstracto. La naturaleza es externa al pensamiento abstracto, pérdida de sí mismo, y sólo es concebida como algo externo, como pensamiento abstracto, pero como pensamiento abstracto enajenado. Finalmente, el espíritu, este pensamiento que vuelve a su propio origen y que, como espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, ético, artístico-religioso no es válido para sí mientras no se descubre a sí mismo y se relaciona consigo mismo como saber absoluto en el espíritu absoluto (es decir, abstracto) y recibe así su existencia consciente y adecuada. Porque su verdadero modo de existencia es la abstracción.

Hegel comete un doble error. El primero aparece claramente en la Fenomenología, fuente de origen de su filosofía. Cuando Hegel concibe la riqueza, el poder del Estado, etc., como entes enajenados del ser humano, los concibe sólo en su forma intelectual. Son entes del pensamiento y, como tales, simplemente una enajenación del pensamiento puro (o sea, filosófico abstracto). Todo el movimiento termina, pues, en el saber absoluto. Es precisamente el pensamiento abstracto, del cual se han enajenado estos objetos y al que confrontan con su pretendida realidad. El filósofo, él mismo una forma abstracta del hombre enajenado, se considera la medida del mundo enajenado. Toda la historia de la enajenación y de la revocación de esta enajenación es, por tanto, sólo la historia de la producción del pensamiento abstracto, es decir, del pensamiento absoluto, lógico, especulativo. El extrañamiento, que constituye el interés real de esta enajenación y de la superación de esta enajenación, es la oposición del en sí y el para sí, de la conciencia y la conciencia de sí, del objeto y el sujeto, es decir, la oposición en el pensamiento mismo entre el pensamiento abstracto y la realidad sensible o la existencia real sensible. Todas las demás contradicciones y movimientos son simplemente la apariencia, la vestidura, la forma exotérica de estas dos oposiciones que son las únicas importantes y que constituyen el significado de las demás contradicciones profanas. No es el hecho

de que el ser humano se objetive inhumanamente, en oposición a sí mismo, sino que se objetive diferenciándose y oponiéndose al pensamiento abstracto, lo que constituye la enajenación tal como existe y como debe ser superada.

[XVIII] La apropiación de las fuerzas objetivadas y enajenadas del hombre es, pues, en primer lugar, sólo una apropiación que se produce en la conciencia, en el pensamiento puro, es decir, en la abstracción. Es la apropiación de estos objetos como ideas y como movimientos intelectuales. Por esta razón, a pesar de su apariencia totalmente negativa y crítica y a pesar de la crítica verdadera que contiene y que anticipa con frecuencia futuros desarrollos, está ya implícito en la Fenomenalogía, como germen, como potencialidad y como secreto, el positivismo no crítico y el idealismo igualmente no crítico de las obras posteriores de Hegel: la disolución filosófica y la restauración del mundo empírico existente. En segundo lugar, la reivindicación del mundo objetivo para el hombre (por ejemplo, el reconocimiento de que la percepción sensible no es percepción sensible abstracta, sino percepción sensible humana; que la religión, la riqueza, etc., son sólo la realidad enajenada de la objetivación humana, de las facultades humanas en acción, y son, por tanto, la vía de acceso a la verdadera realidad humana), esta apropiación, o la comprensión de este proceso, aparece en Hegel como el reconocimiento de la sensibilidad, la religión, el poder, del Estado, etc., como fenómenos mentales, porque sólo el espíritu es la verdadera esencia del hombre y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. El carácter humano de la naturaleza, de la naturaleza históricamente producida, de los productos del hombre, se manifiesta en el hecho de que son productos del espíritu abstracto y, por tanto, fases del espíritu, entes de pensamiento. La Fenomenología es una crítica encubierta, oscura y engañosa, pero en tanto que capta la enajenación del hombre (aunque el hombre aparezca sólo como espíritu) todos los elementos de la crítica están contenidos en ella y son con frecuencia presentados y desarrollados de una manera que va mucho más lejos que el punto de vista de Hegel. Las partes dedicadas a la “conciencia desventurada”, la “conciencia honesta”, la lucha entre la conciencia “noble” y la “innoble”, etc., contienen los elementos críticos (aunque todavía en una forma enajenada) de esferas tales como la religión, el Estado, la vida civil, etc. Así como el ente, el objeto, aparece como ente de pensamiento, el sujeto es siempre conciencia o conciencia de sí; o, más bien, el objeto aparece sólo como conciencia abstracta y el hombre como conciencia de sí. Así, las formas características de enajenación que se manifiestan son sólo formas distintas de la conciencia y la conciencia de sí. Como la conciencia abstracta (la forma en que es concebido el objeto) es en sí simplemente un

momento distintivo de la conciencia de sí, el resultado del movimiento es la identidad de la conciencia de sí con la conciencia —el saber absoluto—, el movimiento del pensamiento abstracto no dirigido hacia el exterior sino desarrollándose en sí mismo; es decir, la dialéctica del pensamiento puro es el resultado.

[XXIII] Lo más importante en la Fenomenología de Hegel —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador— es, primero, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como enajenación y superación de esta enajenación y que concibe, por tanto, la naturaleza del trabajo y al hombre objetivo (verdadero, por real) como el resultado de su propio trabajo. La orientación real, activa del hombre hacia sí mismo como ser genérico, o la afirmación de sí mismo como un ser genérico real (es decir, como ser humano), sólo es posible en tanto que aplica realmente todas las fuerzas propias de su género (lo cual sólo es posible mediante los esfuerzos colectivos de la humanidad y como resultado de la historia) y considera estas fuerzas como objetos, lo que sólo puede producirse, al principio, en forma de enajenación.

Demostraremos ahora en detalle la unilateralidad y las limitaciones de Hegel, manifiestas en el capítulo final de la Fenomenología, sobre el saber absoluto, un capítulo que contiene el espíritu concentrado de la Fenomenología, su relación con la dialéctica y la conciencia que Hegel tiene de ambas y de sus relaciones recíprocas.

Por el momento haremos estas consideraciones preliminares: el punto de vista de Hegel es el de la economía política moderna. Concibe el trabajo como la esencia, la esencia del hombre que se autoconfirma; observa sólo el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado. El trabajo, como lo entiende y lo reconoce Hegel, es trabajo mental abstracto. Así, lo que constituye por encima de todo la esencia de la filosofía, la enajenación del hombre que se conoce a sí mismo, o la ciencia enajenada que se piensa a sí misma, Hegel lo concibe como su esencia. En consecuencia, puede reunir los elementos separados de la filosofía anterior y presentar la suya como la filosofía. Lo que hicieron otros filósofos, es decir, concebir los distintos elementos de la naturaleza y la vida humana como fases de la conciencia de sí y de la conciencia de sí abstracta, Hegel lo sabe, al hacer filosofía; su ciencia, pues, es absoluta.

Vayamos ahora a nuestro tema.

*El saber absoluto.*

*Capítulo final de la Fenomenología.*

Lo principal es que el objeto de la conciencia no es otro que la conciencia de sí, que el objeto es sólo la conciencia de sí objetivada, la conciencia de sí como objeto. (El hombre ponente = conciencia de sí.)

Es necesario, pues, superar el objeto de la conciencia. La objetividad como tal es considerada como una relación humana enajenada que no corresponde a la esencia del hombre, la conciencia de sí. La reapropiación de la esencia objetiva del hombre, producida como algo ajeno y determinada por la enajenación, significa la superación no sólo de la enajenación, sino también de la objetividad; es decir, el hombre es considerado un ser no objetivo, espiritual.

El proceso de superación del objeto de la conciencia es descrito por Hegel como sigue: El objeto no se revela sólo en su retorno al yo (según Hegel, ésta es una concepción unilateral del movimiento, considerando sólo un aspecto). El hombre equivale al yo. El yo, sin embargo, es sólo el hombre concebido en abstracto y producido por la abstracción. El hombre está referido a sí mismo. Sus ojos, sus oídos, etc., están referidos a sí mismo; cada una de sus facultades tiene esta cualidad de estar referida a sí. Pero es totalmente falso decir, por eso, que "la conciencia de sí tiene ojos, oídos, facultades". La conciencia de sí es más bien una cualidad de la naturaleza humana, de los ojos humanos, etc.; la naturaleza humana no es una cualidad de [XXIV] la conciencia de sí.

El yo, abstraído y determinado para sí, es el hombre egoísta abstracto, egoísmo puramente abstracto elevado al nivel del pensamiento. (Volveremos más adelante sobre este punto.)

Para Hegel, la vida humana, el hombre, equivale a la conciencia de sí. Toda enajenación de la vida humana no es más, pues, que enajenación de la conciencia de sí. La enajenación de la conciencia de sí no es considerada como la expresión, reflejada en el saber y el pensamiento, de la enajenación real de la vida humana. Por el contrario, la enajenación efectiva, la que aparece como real, es en su naturaleza más interna y escondida (que la filosofía descubre), sólo el fenómeno de la enajenación de la vida humana real, de la conciencia de sí. La ciencia que comprende esto es llamada, por tanto, Fenomenología. Toda

reapropiación de la vida objetiva enajenada aparece, pues, como una incorporación en la conciencia de sí. La persona que toma posesión de su ser es sólo la conciencia de sí que toma posesión del ser objetivo; el retorno del objeto al yo es, pues, la reapropiación del objeto.

Expresado de una manera más amplia, la superación del objeto de la conciencia significa: 1) que el objeto como tal se presenta a la conciencia como algo que desaparece; 2) que es la enajenación de la conciencia de sí lo que establece la "cosificación"; 3) que esta enajenación tiene un significado positivo y otro negativo; 4) que tiene este significado no sólo para nosotros o en sí, sino también para la conciencia de sí misma; 5) que para la conciencia de sí lo negativo del objeto, su autosuperación, tiene significado positivo o que la conciencia de sí conoce la nulidad del objeto por el hecho de que la conciencia de sí se enajena, porque en esta enajenación se establece a sí misma como objeto o, en aras de la indivisible unidad del ser para sí, establece al objeto como sí misma; 6) que, por otra parte, este otro "momento" está igualmente presente, que la conciencia de sí ha superado y reabsorbido esta enajenación y esta objetividad, y se encuentra, pues, en su alteridad, como tal; 7) que éste es el momento de la conciencia y la conciencia es, pues, la totalidad de sus "momentos"; 8) que, igualmente, la conciencia debe haberse relacionado con el objeto en todas sus determinaciones y haberlo concebido en función de cada una de éstas. Esta totalidad de determinaciones hace del objeto intrínsecamente un ser espiritual y se convierte verdaderamente en tal para la conciencia mediante la aprehensión de cada una de estas determinaciones como el yo o mediante lo que antes se llamó la actitud espiritual hacia ellas.

*ad 1) El hecho de que el objeto como tal se presente a la conciencia como algo que desaparece es el retorno antes mencionado del objeto al yo.*

*ad 2) La enajenación de la conciencia de sí establece la "cosificación". Como el hombre es igual a la conciencia de sí, su ser objetivo enajenado o "cosificación" es equivalente a la conciencia de sí enajenada y la "cosificación" se establece mediante esta enajenación. (La "cosificación" es lo que es un objeto para él y un objeto para él es realmente sólo lo que es un objeto esencial, en consecuencia, su esencia objetiva. Y como no es el hombre real, la naturaleza —siendo el hombre naturaleza humana— lo que se convierte como tal en sujeto, sino sólo una abstracción del hombre, la conciencia de sí, la "cosificación" sólo puede ser la conciencia de sí enajenada.) Es comprensible que un ser viviente, natural, dotado de facultades objetivas (es decir, materiales)*

*tenga objetos naturales reales de su ser e, igualmente, que su autoenajenación sea el establecimiento de un mundo real, objetivo, pero en forma de exterioridad, como un mundo que no pertenece a su ser y lo domina. No hay nada incomprensible ni misterioso acerca de esto. Lo contrario sería más bien lo misterioso. Pero es igualmente claro que una conciencia de sí, es decir, su enajenación, sólo puede establecer la "cosificación", es decir, sólo una cosa abstracta, una cosa creada por la abstracción y no una cosa real. Es [XXVI] claro, además, que la "cosificación" carece totalmente de independencia, en su ser, vis à vis la conciencia de sí; es una simple construcción de la conciencia de sí. Y lo que se establece no es la autoconfirmación; es la confirmación del acto de establecer que, por un instante, pero sólo por un instante, fija su energía como un producto y aparentemente le confiere el papel de su ser independiente, real.*

Cuando el hombre real, corpóreo, con los pies bien plantados sobre la tierra, que respira y exhala todas las fuerzas de la naturaleza, pone sus facultades reales objetivas, como resultado de su enajenación, como objetos ajenos, la posición no es el sujeto de este acto sino la subjetividad de las facultades objetivas cuya acción debe ser también objetiva. Un ser objetivo actúa objetivamente y no actuaría objetivamente si la objetividad no fuera parte de su ser esencial. Crea y establece sólo objetos porque es establecida por los objetos y porque es fundamentalmente natural. En el acto de establecer no desciende de su "pura actividad" a la creación de objetos; su producto objetivo confirma simplemente su actividad objetiva, su actividad como un ser objetivo, natural.

Ahora vemos cómo el naturalismo o humanismo consecuente se distingue tanto del idealismo como del materialismo y, al mismo tiempo, constituye su verdad unificadora. Vemos también cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el proceso de la historia universal.

El hombre es directamente un ser natural. Como ser natural y como ser viviente natural está dotado, por una parte, de fuerzas y facultades naturales, que existen en él como tendencias y capacidades, como impulsos. Por otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo es un ser sufriente, condicionado y limitado, como los animales y las plantas. Los objetos de sus impulsos existen fuera de él mismo como objetos independientes de él, y no obstante son objetos de sus necesidades, objetos esenciales indispensables para el ejercicio y la confirmación de sus facultades. El hecho de que el hombre sea un ser corpóreo, viviente, real, sensible, objetivo con facultades naturales, significa que tiene objetos reales,

sensibles como objetos de su ser, o que sólo puede expresar su ser en objetos reales, sensibles. Ser objetivo, natural, sensible y al mismo tiempo tener uno mismo objeto, naturaleza y sentidos fuera de uno mismo, o ser uno mismo objeto, naturaleza y sentidos para una tercera persona es la misma cosa. El hambre es una necesidad natural; requiere, pues, una naturaleza fuera de sí misma, un objeto fuera de sí misma, para poder satisfacerse y calmarse. El hambre es la necesidad objetiva de un cuerpo por un objeto que existe fuera de él mismo y que es esencial para su integración y la expresión de su naturaleza. El sol es un objeto, un objeto necesario y que asegura la vida de la planta, así como la planta es un objeto para el sol, una expresión de la fuerza vivificadora del sol, de sus fuerzas objetivas esenciales.

Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí mismo no es un ser natural y no participa en el ser de la naturaleza. Un ser que no tiene objeto fuera de sí mismo no es un ser objetivo. Un ser que no es en sí mismo objeto para un tercero no tiene ser para su objeto, es decir, no se relaciona objetivamente y su ser no es objetivo.

[XXVII] Un ser no-objetivo es un no-ser. Supongamos un ser que no es objeto en sí mismo ni tiene un objeto. En primer lugar, un ser semejante sería el único ser; ningún otro ser existiría fuera de él mismo y estaría solitario y solo. Porque tan pronto como existen objetos fuera de mí, tan pronto como no estoy solo, soy otro, otra realidad respecto del objeto que está fuera de mí. Para este tercer objeto soy, pues, una realidad otra que él mismo, es decir, su objeto. Suponer un ser que no sea objeto de otro ser, sería suponer que no existe ningún ser objetivo. En cuanto tengo un objeto, este objeto me tiene a mí por su objeto. Pero un ser no-objetivo es un ser irreal, no sensible, solamente pensado; es decir, un ser únicamente imaginado, una abstracción. Ser sensible, es decir, real es ser un objeto de los sentidos o un objeto sensible, y equivale a tener objetos sensibles fuera de uno mismo, objetos de las propias sensaciones. Ser sensible es ser sufriente (experimentar).

El hombre como ser sensible objetivo es un ser sufriente, y como experimenta su sufrimiento, es un ser apasionado. La pasión es la fuerza del hombre que se esfuerza por alcanzar su objeto.

Pero el hombre no es simplemente un ser natural; es un ser humano natural. Es un ser para sí y, por tanto, un ser genérico y como tal tiene que expresarse y confirmarse en el ser y en el pensamiento. En consecuencia, los objetos humanos

no son objetos naturales como se presentan directamente, y el sentido humano, tal como se da inmediata y objetivamente, no es sensibilidad humana ni objetividad humana. Tampoco la naturaleza objetiva ni la naturaleza subjetiva se presentan directamente en una forma adecuada al ser humano. Y como toda cosa natural debe tener su origen, el hombre tiene su proceso de génesis, la historia, que es para él, sin embargo, un proceso consciente y, como tal, que se supera conscientemente a sí mismo. (Volveremos después sobre este punto.)

En tercer lugar, como el establecimiento de la "cosificación" es en sí mismo sólo una apariencia, un acto que contradice la naturaleza de la actividad pura, tiene que ser anulado nuevamente y la "cosificación" tiene que ser negada.

*ad 3, 4, 5, 6. 3) Esta enajenación de la conciencia no sólo tiene un significado negativo, sino positivo, y 4) tiene su significado positivo no sólo para nosotros ni en sí, sino para la conciencia misma. 5) Para la conciencia, la negación del objeto, o su anulación de sí misma por ese medio, tiene significado positivo; conoce la nulidad del objeto por el hecho de que ella misma se enajena, porque en esta enajenación se conoce como objeto o, por la unidad indivisible del ser-para sí, conoce al objeto como ella misma. 6) Por otra parte, este otro "momento" está igualmente presente: la conciencia ha suprimido y reabsorbido esta enajenación y objetividad y se encuentra, pues, en su alteridad como tal.*

Ya hemos visto cómo la apropiación del ser enajenado objetivo o la superación de la objetividad en la condición de la enajenación (que tiene que proceder de la alteridad indiferente a la verdadera enajenación hostil) significa para Hegel también, o principalmente, la superación de la objetividad, porque no es el carácter determinado del objeto sino su carácter objetivo lo que constituye el escándalo de la enajenación para la conciencia de sí. El objeto es, pues, negativo, se anula a sí mismo, es una nulidad. Esta nulidad del objeto tiene un sentido positivo y uno negativo para la conciencia, porque es la autoconfirmación de la no-objetividad, [XXVIII] el carácter abstracto de ella misma. Para la conciencia misma, pues, la nulidad del objeto tiene su sentido positivo porque conoce esta nulidad, el ser objetivo, como su autoenajenación y sabe que esta nulidad existe sólo mediante su autoenajenación…

El modo en que la conciencia es, y en el que algo es para ella, es el conocimiento. El conocimiento es su único acto. Así, algo cobra existencia para la conciencia en tanto que conoce este algo. Conocerlo es su única relación objetiva. Conoce, pues, la nulidad del objeto (es decir, conoce la no-existencia de

la distinción entre ella misma y el objeto, la no-existencia del objeto para ella), porque conoce el objeto como su autoenajenación. Es decir, se conoce a sí misma (conoce el saber como objeto) porque el objeto es sólo la apariencia de un objeto, un engaño, que no es intrínsecamente nada más que el conocimiento mismo que se ha confrontado con él mismo y ha establecido frente a sí una nulidad, un "algo" que no tiene existencia objetiva fuera del conocerse mismo. El conocer sabe que al relacionarse con el objeto está sólo fuera de sí mismo, se enajena y que sólo aparece a sí mismo como objeto; o, en otras palabras, que lo que le aparece como objeto es sólo él mismo.

Por otra parte, dice Hegel, este otro "momento" está presente al mismo tiempo; es decir, que la conciencia ha suprimido y reabsorbido igualmente esta enajenación y esta objetividad y, en consecuencia, se encuentra en su alteridad como tal.

En este análisis se reúnen todas las ilusiones de la especulación.

*Primero, la conciencia —conciencia de sí— se encuentra en su alteridad como tal. Se encuentra, pues —si hacemos abstracción de la abstracción de Hegel y sustituimos la conciencia de sí del hombre por la conciencia de sí—, en su alteridad como tal. Esto implica, primero, que la conciencia (el conocer como conocer, el pensar como pensar) pretende ser directamente otra que sí misma, el mundo sensible, la realidad, la vida; es pensamiento que va más allá de sí mismo en el pensamiento (Feuerbach). Este aspecto está contenido en él, en tanto que la conciencia como simple conciencia encuentra su motivo de escándalo no en la objetividad enajenada sino en la objetividad como tal.*

En segundo lugar, supone que el hombre con conciencia de sí, en tanto que ha reconocido y superado el mundo espiritual (o el modo de existencia universal espiritual de su mundo), lo confirma nuevamente en esta forma enajenada y lo presenta como su verdadera existencia; lo restaura y pretende encontrarse en su alteridad. Así, por ejemplo, después de superar la religión, cuando ha reconocido que la religión es un producto de la autoenajenación, encuentra una confirmación de sí mismo en la religión como religión. Ésta es la raíz del falso positivismo de Hegel, o de su crítica sólo aparente; lo que Feuerbach llama la afirmación, negación y restauración de la religión o teología, pero que debe ser concebido de una manera más general. Así, la razón se encuentra en la no-razón como tal. El hombre, que ha reconocido que lleva una vida enajenada en el derecho, la política, etc., lleva en esta vida enajenada como tal su verdadera vida humana.

La autoafirmación, en contradicción consigo misma, y con el conocimiento y la naturaleza del objeto, es pues el verdadero saber y la verdadera vida.

No se puede tratar ya de la transacción de Hegel con la religión, el Estado, etc., porque esta mentira es la mentira de todo su razonamiento.

[XXIX] Si conozco la religión como conciencia de sí humana enajenada, lo que conozco en ella como religión no es mi conciencia de sí sino mi conciencia de sí enajenada confirmada en ella. Así, mi propio yo y la conciencia de sí que es su esencia no se confirman en la religión sino en la abolición y superación de la religión.

En Hegel, pues, la negación de la negación no es la confirmación del ser verdadero mediante la negación del ser ilusorio. Es la confirmación del ser ilusorio, o del ser auto-enajenado en su negación; o la negación de este ser ilusorio como ser objetivo que existe fuera del hombre e independientemente de éste y su transformación en sujeto.

El acto de superación tiene una función particular, en la cual la negación y la conservación, la negación y la afirmación están ligadas. Así, por ejemplo, en la Filosofía del Derecho de Hegel, el derecho privado superado equivale a la moral, la moral superada equivale a la familia, la familia superada equivale a la sociedad civil, la sociedad civil superada equivale al Estado y el Estado superado equivale a la historia universal. Pero en la realidad, el derecho privado, la moral, la familia, la sociedad civil, el Estado, etc., se conservan; sólo que se han convertido en “momentos”, modos de existencia del hombre, que no tienen validez aislados sino que se disuelven y engendran recíprocamente entre sí. Son momentos del movimiento.

En su existencia real esta naturaleza en movimiento está oculta. Se revela sólo en el pensamiento, en la filosofía; en consecuencia, mi verdadera existencia religiosa es mi existencia en la filosofía de la religión, mi verdadera existencia política es mi existencia en la filosofía del derecho, mi verdadera existencia natural es mi existencia en la filosofía de la naturaleza, mi verdadera existencia artística es mi existencia en la filosofía del arte, y mi verdadera existencia humana es mi existencia en la filosofía. De la misma manera, la verdadera existencia de la religión, el Estado, la naturaleza y el arte es la filosofía de la religión, del Estado, de la naturaleza y del arte. Pero si la filosofía de la religión es la única existencia de la religión, sólo soy verdaderamente religioso como

filósofo de la religión, y niego el sentimiento religioso real y al hombre religioso real. Al mismo tiempo, los confirmo, parcialmente, en mi propia existencia o en la existencia ajena que les opongo (porque ésta es sólo su expresión filosófica) y, en parte, en su propia forma original, puesto que son para mí la alteridad sólo aparente, alegorías, lineamientos de su verdadera existencia (es decir, de mi existencia filosófica) oculta por atavíos sensibles.

De la misma manera, la cualidad superada equivale a la cantidad, la cantidad superada equivale a la medida, la medida superada equivale a la esencia, la esencia superada equivale al fenómeno, el fenómeno superado equivale a la realidad, la realidad superada equivale al concepto, el concepto superado equivale a la objetividad, la objetividad superada equivale a la idea absoluta, la idea absoluta superada equivale a la naturaleza, la naturaleza superada equivale al espíritu subjetivo, el espíritu subjetivo superado equivale al espíritu objetivo ético, el espíritu ético superado equivale al arte, el arte superado equivale a la religión y la religión superada al saber absoluto.

Por una parte, esta superación es superación de un ente pensado; así, la propiedad privada pensada se supera con el pensamiento de la moral. Y como el pensamiento se imagina ser, sin mediación, el otro aspecto de sí mismo, es decir, la realidad sensible, y considera su propia acción como acción real, sensible, esta superación en el pensamiento, que permite sobrevivir al objeto en el mundo real, cree haber superado al objeto realmente. Por otra parte, como el objeto se ha convertido ahora para él en un "momento" del pensamiento, es considerado en su existencia real una confirmación del pensamiento, de la conciencia de sí, de la abstracción.

[XXX] En un aspecto, el existente que Hegel supera en la filosofía no es, pues, la religión, el Estado ni la naturaleza reales, sino la religión misma como objeto del saber, es decir, la dogmática; e igualmente con la jurisprudencia, la ciencia política y la ciencia natural. En este aspecto, pues, se opone tanto al ser real como a la ciencia directa, no filosófica (o los conceptos no filosóficos) de este ser. Así contradice los conceptos convencionales.

En el otro aspecto, el hombre religioso, etc., puede encontrar en Hegel su confirmación última.

Tenemos que considerar ahora los momentos positivos de la dialéctica de Hegel, dentro de la condición de la enajenación.

*a) La superación como movimiento objetivo que reincorpora la enajenación a sí misma. Ésta es la explicación, expresada dentro de la enajenación, de la apropiación del ser objetivo a través de la superación de su enajenación. Es la explicación enajenada de la objetivación real del hombre, de la apropiación real de su ser objetivo mediante la destrucción del carácter enajenado del mundo objetivo, mediante la anulación de su modo de existencia enajenado. De la misma manera, el ateísmo como anulación de Dios es el surgimiento del humanismo teórico y el comunismo como anulación de la propiedad privada es la reivindicación de la vida humana real como propiedad del hombre. Es también el surgimiento del humanismo práctico, porque el ateísmo es el humanismo relacionado consigo mismo mediante la anulación de la religión, en tanto que el comunismo es el humanismo relacionado consigo mismo mediante la anulación de la propiedad privada. Sólo con la superación de esta mediación (que es, no obstante, un presupuesto necesario) puede surgir el humanismo que se origina en sí mismo, el humanismo positivo.*

Pero el ateísmo y el comunismo no son una fuga ni una abstracción, una pérdida del mundo objetivo que los hombres han creado objetivando sus facultades. No son un retorno, que suponga un empobrecimiento, a una simplicidad antinatural y primitiva. Son más bien la primera manifestación real, la verdadera actualización de la naturaleza del hombre como algo real.

Así Hegel, en tanto que percibe la significación positiva de la negación que se refiere a sí misma (aunque en una forma enajenada), concibe el auto-extrañamiento del hombre, la enajenación de su ser, la pérdida de objetividad y realidad como descubrimiento de sí mismo, cambio de naturaleza, objetivación y realización. En resumen, Hegel concibe el trabajo como el acto en el que el hombre se crea a sí mismo (aunque en términos abstractos); concibe la relación del hombre consigo mismo como ser ajeno y el surgimiento de la conciencia genérica y la vida genérica como la manifestación de su ser ajeno.

*b) Pero en Hegel, aparte o más bien como consecuencia de la inversión que ya hemos descrito, este acto de génesis aparece, en primer lugar, como un acto meramente formal, por abstracto, y porque la naturaleza humana misma es considerada meramente como naturaleza abstracta, pensante, como conciencia de sí.*

En segundo lugar, porque la concepción es formal y abstracta, la anulación de la enajenación se convierte en una confirmación de la enajenación. Para Hegel, este

movimiento de autocreación y autoobjetivación en la forma de autoextrañamiento es la expresión absoluta y por tanto definitiva de la vida humana, que tiene su fin en sí, está en paz consigo misma y es una con su propia naturaleza.

Este movimiento, en su forma abstracta [XXXI], como dialéctica, es considerado, pues, como vida verdaderamente humana, y como es, no obstante, una abstracción, una enajenación de la vida humana, es considerado como un proceso divino y, como tal, como el proceso divino de la humanidad; es un proceso que atraviesa el ser abstracto, puro, absoluto del hombre, distinto del hombre mismo.

En tercer lugar, este proceso debe tener un portador, un sujeto, pero el sujeto se forma como resultado. Este resultado, el sujeto que se conoce a sí mismo como conciencia de sí absoluta, es por tanto Dios, el espíritu absoluto, la idea que se conoce y se manifiesta a sí misma. El hombre real y la naturaleza real se convierten en simples predicados, en símbolos de este hombre y esta naturaleza irreales ocultos. Sujeto y predicado se relacionan inversamente, pues, entre sí; un sujeto-objeto místico, o una subjetividad que va más allá del objeto, el sujeto absoluto como un proceso de autoenajenación y de retorno de la enajenación a sí mismo y, al mismo tiempo, de reabsorción de esta enajenación, el sujeto como este proceso; puro, que vuelve incesantemente sobre sí mismo.

*Primero, la concepción formal y abstracta del acto de autocreación o autoobjetivación del hombre.*

Como Hegel identifica al hombre con la conciencia de sí, el objeto enajenado, el ser real del hombre enajenado, es simplemente la conciencia, el mero pensamiento de la enajenación, su expresión abstracta y por tanto vacía e irreal, la negación. La anulación de la enajenación es también, pues, sólo una anulación abstracta y vacía de esta abstracción vacía, la negación de la negación. La actividad repleta, viva, sensible, concreta de la autoobjetivación se reduce, pues, a una mera abstracción, la negatividad absoluta, una abstracción que se cristaliza entonces como tal y es concebida como una actividad independiente, como la actividad misma. Como esta llamada negatividad es sólo la forma abstracta, vacía de ese acto real y vivo, su contenido sólo puede ser un contenido formal producido por la abstracción de todo contenido. Éstas son, pues, formas de abstracción generales, abstractas, que se refieren a cualquier contenido y son neutras y válidas para cualquier contenido; formas de pensamiento, formas

lógicas que se desprenden del espíritu real y de la naturaleza real. (Expondremos más adelante el contenido lógico de la negatividad absoluta.)

La aportación positiva de Hegel en su lógica especulativa es la demostración de que los conceptos determinados, las formas fijas y universales del pensamiento, en su independencia de la naturaleza del espíritu, son un resultado necesario de la enajenación general de la naturaleza humana y del pensamiento humano y el pintarlas en general como momentos en el proceso de abstracción. Por ejemplo, el ser superado es la esencia, el concepto superado es… la idea absoluta. Pero ¿qué es la idea absoluta? Debe superarse a sí misma si no quiere atravesar todo el proceso de abstracción una vez más desde el principio y contentarse con ser una totalidad de abstracciones o una abstracción que se comprende a sí misma. Pero la abstracción que se comprende a sí misma sabe que no es nada; debe abandonarse a sí misma, a la abstracción, para llegar a un ente que es su opuesto exacto, la naturaleza. Toda la Lógica es, pues, una demostración de que el pensamiento abstracto no es nada en sí mismo, que la idea absoluta no es nada en sí misma, que sólo la naturaleza es algo.

[XXXII] La idea absoluta, la idea abstracta que "considerada desde el punto de vista de su unidad consigo misma es intuición" (Enciclopedia de Hegel, 3ª. ed., p. 222) y que "en la verdad absoluta de sí misma resuelve liberar de sí misma como naturaleza el momento de su particularidad o de la determinación inicial y la alteridad, la idea inmediata, como su reflejo". (ibid); toda esta idea, que se manifiesta de una manera tan extraña y caprichosa y que ha dado tantos dolores de cabeza a los hegelianos no es más que abstracción, es decir, el pensador abstracto. Es abstracción que, enseñada por la experiencia e iluminada por su propia verdad, resuelve en diversas condiciones (falsas y aun abstractas) renunciar a sí misma y colocar su otro ser, el particular, el determinado, en el lugar de su autoabsorción, su no ser, su universalidad y su indeterminación; y que resuelve permitir que la naturaleza, que está oculta en sí misma sólo como abstracción, como ente de pensamiento, se libere de ella misma. Es decir, decide abandonar la abstracción y observar a la naturaleza libre de abstracción. La idea abstracta, que sin mediación se convierte en intuición, no es más que pensamiento abstracto que renuncia a sí mismo y se decide por la intuición. Toda esta transición de la lógica a la filosofía de la naturaleza es simplemente la transición de la abstracción a la intuición, una transición extremadamente difícil de realizar para el pensador abstracto y que por eso éste describe en términos tan extraños. El sentimiento místico que lleva al filósofo del pensamiento abstracto a la intuición es el tedio, la nostalgia de un contenido.

(El hombre enajenado de sí mismo es también el pensador enajenado de su ser, es decir, de su vida natural y humana. Sus pensamientos son, en consecuencia, espíritus que existen fuera de la naturaleza y del hombre. En su Lógica, Hegel ha encerrado todos estos espíritus y ha concebido a cada uno de ellos primero como negación, es decir, como enajenación del pensamiento humano, y, después, como negación de la negación, es decir, como la superación de esta negación y como la expresión real del pensamiento humano. Pero como esta negación de la negación está confinada aún a la enajenación, es en parte una restauración de estas formas espirituales fijas en su enajenación, en parte una inmovilización en el acto final, el acto de referencia a sí mismas, como el verdadero ser de estas formas espirituales.[1] Además, en tanto que esta abstracción se concibe a sí misma y experimenta un creciente tedio de sí, aparece en Hegel una renuncia al pensamiento abstracto que se mueve sólo en la esfera del pensamiento y está desprovista de ojos, oídos, dientes, todo, y la decisión de reconocer a la naturaleza como un ser y de volver a la intuición.)

[XXXIII] Pero también la naturaleza, en abstracto, para sí y rígidamente separada del hombre, no es nada para el hombre. No hace falta decir que el pensador abstracto que se ha entregado a la intuición intuye la naturaleza en abstracto. Así como la naturaleza se encontraba encerrada en el pensador en una forma oscura y misteriosa aun para él, como idea absoluta, como ente del pensamiento, así, en la verdad, cuando la liberó de sí mismo era todavía sólo naturaleza abstracta, naturaleza como ente de pensamiento, pero ahora con el sentido de que es la alteridad del pensamiento, es naturaleza real, intuida, distinta del pensamiento abstracto. O, para hablar en un lenguaje humano, el pensador abstracto descubre al intuir a la naturaleza que los entes que creía producir de la nada, de la abstracción pura, crear en la dialéctica divina como productos puros del pensamiento, que se mueve interminablemente sobre sí mismo y nunca observa la realidad externa, son simplemente abstracciones de las características naturales. Toda la naturaleza le repite, pues, las abstracciones lógicas pero en una forma sensible, externa. Analiza la naturaleza y estas abstracciones nuevamente. Su intuición de la naturaleza es, pues, simplemente, el acto de confirmación de su abstracción de la intuición de la naturaleza; su reproducción consciente del proceso de generación de su abstracción. Así, por ejemplo, el Tiempo se identifica con la Negatividad que se refiere a sí misma (loc.cit., p. 238). En la forma natural, la Luz es reflexión en sí. La Materia corresponde al Devenir superado como Ser. En la forma natural, la Luz es reflexión en sí. El cuerpo como luna y como cometa es la forma natural de la antítesis que, de acuerdo con la Lógica, es por una parte lo positivo que descansa

sobre sí mismo y, por otra, lo negativo que descansa sobre sí mismo. La tierra es la forma natural del fundamento lógico, como unidad negativa de la antítesis, etcétera.

*La naturaleza como naturaleza, es decir, en tanto que se distingue sensiblemente del sentido secreto oculto en ella, la naturaleza separada y distinguida de estas abstracciones no es nada (una nulidad que demuestra su nulidad), está desprovista de sentido, o sólo tiene el sentido de una cosa externa que ha sido superada.*

“En el punto de vista teleológico-finito se encuentra la premisa correcta de que la naturaleza no contiene en sí misma el fin absoluto” (loc. cit., p. 225). Su fin es la confirmación de la abstracción. “La naturaleza ha demostrado ser la idea en la forma de la alteridad. Como la idea es en esta forma la negación de sí misma y es externa a sí misma, la naturaleza no es sólo relativamente externa vis à vis esta idea, sino que la exterioridad constituye la forma en que existe como naturaleza” (loc. cit., p. 227).

La exterioridad no debe entenderse aquí como el mundo sensible que se autoexterioriza abierto a la luz y a los sentidos del hombre. Debe ser considerada en el sentido de enajenación, de un error, un defecto, algo que no debe ser. Porque lo que es verdadero sigue siendo la idea. La naturaleza es simplemente la forma de su alteridad. Y como el pensamiento abstracto es ser, lo que es externo a él es por naturaleza una cosa meramente externa. El pensador abstracto reconoce al mismo tiempo que la sensibilidad, exterioridad en contraste con el pensamiento que se mueve sobre sí mismo, es la esencia de la naturaleza. Pero al mismo tiempo expresa esta antítesis de tal manera que esta exterioridad de la naturaleza y su contraste con el pensamiento aparece como deficiencia y que la naturaleza distinguida de la abstracción aparece como un ser deficiente. [XXXIV] Un ser que es deficiente, no simplemente para mí o a mis ojos, sino en sí mismo, tiene algo fuera de sí mismo de lo que carece. Es decir, su ser es otro que él mismo. Para el pensador abstracto, la naturaleza debe, pues, superarse a sí misma porque ya ha sido puesta por él como un ser potencialmente superado.

“Para nosotros, el espíritu tiene a la naturaleza como premisa, porque es la verdad de la naturaleza y por tanto su principio absoluto. En esta verdad la naturaleza se ha desvanecido, y el espíritu se ha manifestado como la idea que ha alcanzado el ser para sí, cuyo objeto, y sujeto, es el concepto. Esta identidad es la negatividad absoluta, porque mientras en la naturaleza el concepto tiene su

perfecta objetividad externa, aquí su enajenación ha sido superada y el concepto se ha vuelto idéntico a sí mismo. Es esta identidad sólo en tanto que es un retorno de la naturaleza” (loc. cit., p. 392).

“La revelación, como la idea abstracta, es una transición inmediata, un devenir de la naturaleza; como revelación del espíritu, que es libre, es la afirmación de la naturaleza como su propio mundo, una afirmación que, como reflejo, es al mismo tiempo el presupuesto del mundo como naturaleza con existencia independiente. La revelación en el concepto es la creación de la naturaleza como el propio ser del espíritu, en el que éste adquiere la afirmación y la verdad de su libertad.” “Lo absoluto es el espíritu; ésta es la definición suprema de lo absoluto”.

# APÉNDICE II

# OTROS ESCRITOS DE MARX

## DE LA IDEOLOGÍA ALEMANA

*

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos que, como productores, actúan de un determinado modo contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal como realmente son; es decir, tal como actúan y producen materialmente y, por tanto, tal como desarrollan sus actividades en determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres son reales y actuantes, tal como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia.

Y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como para los empiristas, aun abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas.

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de

sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta a un patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, la exposición real de las cosas. La eliminación de estas dificultades hállase condicionada por premisas que en modo alguno pueden exponerse aquí, pues se derivan siempre del estudio del proceso de vida real y de la acción de los individuos en cada época. Destacaremos aquí algunas de estas abstracciones, para oponerlas a la ideología, ilustrándolas con algunos ejemplos históricos.

## 1. HISTORIA

Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia es que los hombres se hallen, para “hacer historia”, en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia que, lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al mínimum, a lo más elemental, como en san Bruno, este mínimo supondrá siempre, necesariamente, la actividad de la producción. Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde. Cosa que los alemanes, como es sabido, no han hecho nunca, razón por la cual la historia jamás ha tenido en Alemania una base terrenal ni, consiguientemente, ha existido nunca aquí un historiador. Los franceses y los ingleses, aun cuando concibieron de un modo extraordinariamente superficial el entronque de este hecho con la llamada historia, sobre todo los que se vieron prisioneros de la ideología política, hicieron, sin embargo, los primeros intentos encaminados a dar a la historiografía una base material, al escribir antes que nada historias de la sociedad civil, del comercio y de la industria.

Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello, conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico. Y ello demuestra inmediatamente de quién es hija espiritual la gran sabiduría histórica de los alemanes, que, cuando les falta el material positivo y no vale chalanear con necedades políticas ni literarias, no nos ofrecen ninguna clase de historia, sino que hacen desfilar ante nosotros los “tiempos prehistóricos”, pero sin detenerse a explicarnos cómo se pasa de este absurdo de la “prehistoria” a la historia en sentido propio, aunque es evidente, por otra parte, que sus especulaciones históricas se lanzan con especial fruición a esta “prehistoria”, porque en ese terreno creen hallarse a salvo de la ingerencia de los “toscos hechos” y, al mismo tiempo, porque aquí pueden dar rienda suelta a sus impulsos especulativos y proponer y echar por tierra miles de hipótesis.

El tercer factor, que aquí interviene de antemano en el desarrollo histórico, es que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la familia. Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades, pasa a ser (salvo en Alemania) una relación secundaria y tiene, por tanto, que tratarse y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes, y no ajustándose al “concepto de la familia” misma, como se suele hacer en Alemania.[1]

Por lo demás, estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencillamente como eso, como tres aspectos o, para decirlo a la manera alemana, como tres “momentos” que han existido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia.

La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra, como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin. De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su

vez, una “fuerza productiva”; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la “historia de la humanidad” debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio.

Pero asimismo es evidente que en Alemania no se puede escribir este tipo de historia, ya que los alemanes carecen no sólo de la capacidad de concepción y del material necesario, sino también de la “certeza” adquirida a través de los sentidos, y que de aquel lado del Rin no es posible reunir experiencias, por la sencilla razón de que allí no ocurre ya historia alguna. Se manifiesta, por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos; conexión que adopta constantemente nuevas formas y que ofrece, por consiguiente, una “historia”, aun sin que exista cualquier absurdo político o religioso que mantenga, además, unidos a los hombres.

Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también “conciencia”.[2] Pero tampoco ésta es de antemano una conciencia “pura”. El “espíritu” nace ya tarado con la maldición de estar “preñado” de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se comporta ante nada ni, en general, podemos decir que tenga comportamiento alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y seguirá siéndolo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).

Inmediatamente, vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan determinados por la forma social, y a la inversa. En este caso, como en todos, la identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento limitado de los hombres hacia la naturaleza condiciona el limitado comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento limitado hacia la naturaleza, precisamente porque la naturaleza apenas ha sufrido aún ninguna modificación histórica. Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de establecer relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, en una sociedad. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social, en esta fase; es, simplemente, una conciencia gregaria y, en este punto, el hombre sólo se distingue del cordero por cuanto que su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente. Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al incrementarse las necesidades y al multiplicarse la población, que es el factor sobre el que descansan los dos anteriores. De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo “natural” en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto de la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría “pura”, de la teología “pura”, la filosofía y la moral “puras”, etc. Pero aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones existentes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza social dominante; cosa que, por lo demás, en un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también por el hecho de que la contradicción no se dé en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones; es decir, entre la conciencia nacional y la concepción general de una nación.[3] Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza de producción, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la división del trabajo, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las

actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los "espectros", los "nexos", los "seres superiores", los "conceptos", los "reparos" no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte del individuo aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio con él.

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, en la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la distribución, y, concretamente, la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, todavía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la primera forma de propiedad, que, por lo demás, ya aquí corresponde perfectamente a la definición de los modernos economistas, según la cual es el derecho a disponer de la mano de obra de otros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos; uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta.

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo "general", sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo. Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que lo sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguir siéndolo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada

individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.

Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay siempre una que domina sobre todas las demás. De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las cuales se ventilan las luchas reales entre las diversas clases (de lo que los historiadores alemanes no tienen ni la más remota idea, a pesar de habérseles facilitado las orientaciones necesarias acerca de ello en los Anales franco-alemanes y en La sagrada familia).

Y se desprende, asimismo, que toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada. Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo “ajeno” a ellos e “independiente” de ellos, como un interés “general”

a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse en esta escisión, como en la democracia. Por otra parte, la lucha práctica de estos intereses particulares, que constantemente y de un modo real se enfrentan a los intereses comunes o que ilusoriamente se creen tales, impone como algo necesario la interposición práctica y el refrenamiento por el interés "general" ilusorio bajo la forma del Estado. El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni adónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos.

Con esta "enajenación", para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas prácticas. Para que se convierta en un poder "insoportable", es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente "desposeída" y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas (que entraña ya, al mismo tiempo, una existencia empírica dada en un plano histórico-universal, y no en la vida puramente local de los hombres) constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizará la escasez y, por tanto, con la pobreza, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la miseria anterior; y, además, porque sólo este desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva consigo un intercambio universal de los hombres, en virtud de lo cual, por una parte, el fenómeno de la masa "desposeída" se produce simultáneamente en todos los pueblos (competencia general), haciendo que cada uno de ellos dependa de las conmociones de los otros y, por último, instituye a individuos histórico-universales, empíricamente mundiales, en vez de individuos locales. Sin esto, 1º el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local; 2º las mismas potencias del intercambio no podrían desarrollarse como potencias universales y, por tanto, insoportables, sino que seguirían siendo simples "circunstancias" supersticiosas de puertas adentro, y 3º toda ampliación del intercambio acabaría con el comunismo local.

El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción “coincidente” o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado. ¿Cómo, si no, podría la propiedad, por ejemplo, tener una historia, revestir diferentes formas y la propiedad territorial, supongamos, según las diferentes premisas existentes, presionar en Francia para pasar de la parcelación a la centralización en pocas manos y en Inglaterra, a la inversa, de la concentración en pocas manos a la parcelación, como hoy realmente estamos viendo? ¿O cómo explicarse que el comercio, que no es sino el intercambio de los productos de diversos individuos y países, llegue a dominar el mundo entero mediante la relación entre la oferta y la demanda —relación que, como dice un economista inglés, gravita sobre la tierra como el destino de los antiguos, repartiendo con mano invisible la felicidad y la desgracia entre los hombres, creando y destruyendo imperios, alumbrando pueblos y haciéndolos desaparecer—, mientras que, con la destrucción de la base, de la propiedad privada, con la regulación comunista de la producción y la abolición de la actitud en que los hombres se comportan ante sus propios productos como ante algo extraño a ellos, el poder de la relación de la oferta y la demanda se reduce a la nada y los hombres vuelven a hacerse dueños del intercambio, de la producción y del modo de su mutuo comportamiento? Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente. Por lo demás, la masa de los simples obreros —de la mano de obra excluida en masa del capital o de cualquier satisfacción, por limitada que ella sea—, y por tanto, la pérdida no puramente temporal de este mismo trabajo, como fuente segura de vida, presupone, en virtud de la competencia, el mercado mundial. Por tanto, el proletariado sólo puede existir en un plano histórico-mundial, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal.

La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la sociedad civil, que, como se desprende de lo anteriormente expuesto, tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu, y cuya naturaleza queda precisada en páginas anteriores. Ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda

la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira, con su limitación, a las resonantes acciones y a los actos del Estado. La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende los límites del Estado y de la nación, si bien, por otra parte, tiene necesariamente que hacerse valer al exterior como nacionalidad y, vista hacia el interior, como Estado. El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente a base de la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base del Estado y de toda otra supraestructura idealista, se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre… [pp. 25-37].

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota materiales, capitales y fuerzas de producción transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, de una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, de otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior tiene como finalidad la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución francesa, mediante cuya interpretación la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una “persona junto a otras personas” (junto a la “auto-conciencia”, la “crítica”, el “único”, etc.), mientras que lo que designamos con las palabras “determinación”, “fin”, “germen”, “idea”, de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre ésta.

Cuanto más vayan extendiéndose, en el curso de esta evolución, los círculos concretos que influyen los unos en los otros, cuanto más vaya viéndose la primitiva cerrazón de las diferentes nacionalidades destruida por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que ello hace surgir por vía natural entre las diversas naciones, tanto más va la historia convirtiéndose en historia universal, y así vemos que cuando, por ejemplo, se inventa una máquina en Inglaterra, son lanzados a la calle incontables obreros en

la India y en China y se estremece toda la forma de existencia de estos reinos, lo que quiere decir que aquella invención constituye un hecho histórico-universal; y vemos también cómo el azúcar y el café demuestran en el siglo XIX su significación histórico-universal por cuanto que la escasez de estos productos, provocada por el sistema continental napoleónico, incitó a los alemanes a sublevarse contra Napoleón, estableciéndose con ello la base real para las gloriosas guerras de independencia de 1813. De donde se desprende que esta transformación de la historia en historia universal no constituye, ni mucho menos, un simple hecho abstracto de la "autoconciencia", del espíritu universal o de cualquier otro espectro metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable, del que puede ofrecernos un testimonio probatorio cualquier individuo, con sólo marchar por la calle y detenerse, comer, beber y vestirse.

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad tiene, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época. Por ejemplo, en una época y en un país en que se disputan el poder la corona, la aristocracia y la burguesía, en que, por tanto, se halla dividida la dominación, se impone como idea dominante la doctrina de la división de poderes, proclamada ahora como "ley eterna".

La división del trabajo, con que nos encontrábamos ya más arriba como una de las potencias fundamentales de la historia anterior, se manifiesta también en el seno de la clase dominante como división del trabajo físico e intelectual, de tal

modo que una parte de esta clase se revela como la que da sus pensadores (los ideólogos conceptivos activos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental), mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos. Puede incluso ocurrir que, en el seno de esta clase, el desdoblamiento a que nos referimos llegue a desarrollarse en términos de cierta hostilidad y de cierto encono entre ambas partes, pero esta hostilidad desaparece por sí misma tan pronto surge cualquier colisión práctica susceptible de poner en peligro a la clase misma, ocasión en que desaparece, asimismo, la apariencia de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante, sino que están dotadas de un poder propio, distinto de esta clase. La existencia de ideas revolucionarias, en una determinada época, presupone ya la existencia de una clase revolucionaria, acerca de cuyas premisas ya hemos dicho más arriba lo necesario.

Ahora bien, si en la concepción del proceso histórico, se separan las ideas de la clase dominante de esta clase misma; si se las convierte en algo aparte e independiente; si nos limitamos a afirmar que en una época han dominado tales o cuales ideas, sin preocuparnos lo más mínimo de las condiciones de producción ni de los productores de estas ideas; si, por tanto, damos de lado a los individuos y las situaciones universales que sirven de base a las ideas, podemos afirmar, por ejemplo, que en la época en que dominó la aristocracia imperaron las ideas del honor, la lealtad, etc., mientras que la dominación de la burguesía representó el imperio de las ideas de la libertad, la igualdad, etc. Así se imagina las cosas, por regla general, la propia clase dominante. Esta concepción de la historia, que prevalece entre todos los historiadores desde el siglo XVIII, tropezará necesariamente con el fenómeno de que imperan ideas cada vez más abstractas, es decir, que se revisten cada vez más de la forma de lo general. En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta. La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el solo hecho de contraponerse a una clase, no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, la clase dominante. Y puede hacerlo así porque en los comienzos su interés se armoniza realmente todavía más con el interés común de todas las demás clases

no dominantes y, bajo la opresión de las relaciones existentes, no ha podido desarrollarse aún como el interés específico de una clase especial.[4] Su triunfo aprovecha también, por tanto, a muchos individuos de las demás clases que no llegan a dominar, pero sólo en la medida en que estos individuos se hallan ahora en condiciones de elevarse hasta la clase dominante. Cuando la burguesía francesa derrocó el poder de la aristocracia, hizo posible con ello que muchos proletarios se elevasen por encima del proletariado, pero sólo los que pudieron llegar a convertirse en burgueses. Por eso, cada nueva clase instaura su dominación siempre sobre una base más extensa que la dominante con anterioridad a ella, lo que, a su vez, hace que más tarde se ahonde y agudice todavía más la contraposición de la clase no poseedora contra la ahora dotada de riqueza. Y ambos factores hacen que la lucha que ha de librarse contra esta nueva clase dominante tienda, a su vez, a una negación más resuelta, más radical de los estados sociales anteriores de la que pudieron expresar todas las clases que anteriormente habían aspirado al poder.

Toda esta apariencia, según la cual la dominación de una determinada clase no es más que la dominación de ciertas ideas, se esfuma, naturalmente, de por sí, tan pronto como la dominación de clases en general deja de ser la forma de organización de la sociedad; tan pronto como, por consiguiente, ya no es necesario presentar un interés particular como general o hacer ver que es "lo general" lo dominante.

Una vez que las ideas dominantes se desglosan de los individuos dominantes y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, lo que da como resultado que el factor dominante en la historia son siempre las ideas, resulta ya muy fácil abstraer de estas diferentes ideas "la idea" por antonomasia, el principio, etc., como lo que impera en la historia, concibiendo así todos estos conceptos e ideas concretos como "autodeterminaciones" del principio que se desarrolla por sí mismo en la historia. Así consideradas las cosas, es perfectamente natural también que todas las relaciones existentes entre los hombres se deriven del concepto del hombre, del hombre imaginario, de la esencia del hombre, del hombre por antonomasia. Así lo ha hecho, en efecto, la filosofía especulativa. El propio Hegel confiesa, al final de su Filosofía de la historia, que "sólo considera el desarrollo ulterior del concepto" y que ve y expone en la historia la "verdadera teodicea". Pero cabe remontarse, a su vez, a los productores "del concepto", a los teóricos, ideólogos y filósofos y se llegará entonces al resultado de que los filósofos, los pensadores como tales, han dominado siempre en la historia; resultado que, en efecto, según

veremos, ha sido proclamado ya por Hegel. Por tanto, todo el truco que consiste en demostrar el alto imperio del espíritu en la historia (de la jerarquía, en Stirner) se reduce a los tres esfuerzos siguientes:

*1º Desglosar las ideas de los individuos dominantes, que dominan por razones empíricas, en condiciones empíricas y como individuos materiales, de estos individuos dominantes, reconociendo con ello el imperio de las ideas o las ilusiones en la historia.*

*2º Introducir en este imperio de las ideas un orden, demostrar la existencia de una trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes, lo que se logra concibiéndolas como "autodeterminaciones del concepto" (lo que es posible porque estas ideas, por medio del fundamento empírico en que descansan, forman realmente una trabazón y porque, concebidas como meras ideas, se convierten en autodistinciones, en distinciones establecidas por el propio pensamiento).*

*3º Para eliminar la apariencia mística de este "concepto que se determina a sí mismo", se lo convierte en una persona —"la autoconciencia"— o, si se quiere aparecer como muy materialista, en una serie de personas representantes "del concepto" en la historia, en "los pensadores", los "filósofos", los ideólogos, concebidos a su vez como los fabricantes de la historia, como el "consejo de los guardianes", como las potencias dominantes. Con lo cual habremos eliminado de la historia todos los elementos materialistas y podremos soltar tranquilamente las riendas al potro especulativo.*

Mientras que en la vida vulgar y corriente todo shopkeeper (tendero) sabe distinguir perfectamente entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es, nuestra historiografía no ha logrado todavía penetrar en un conocimiento tan trivial como éste. Cree a cada época por su palabra, por lo que ella dice acerca de sí misma y lo que se figura ser.

Este método histórico, que en Alemania ha llegado a imperar y florecer, debe desarrollarse en relación con las ilusiones de los ideólogos en general, por ejemplo, con las ilusiones de los juristas y los políticos (incluyendo entre éstos los estadistas prácticos), en relación con las ensoñaciones y tergiversaciones románticas de estos individuos, las cuales se explican de un modo muy sencillo por su posición práctica en la vida, por sus negocios y por su división del trabajo [pp. 47-53].

## PRÓLOGO A CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

*

… Mi investigación desembocaba en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, con el nombre de "sociedad civil", y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política. En Bruselas, a donde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada por el señor Guizot, hube de proseguir mis estudios de economía política, comenzados en París. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos

en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que piensa de sí, no podemos juzgar tampoco estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana…

## DE LA INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL. CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

*

La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo…

Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocarse por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra ad hominem, cuando se hace radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo… La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable… En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades.

# APÉNDICE III

# SOBRE KARL MARX

# RECUERDOS DE MARX

*

PAUL LAFARGUE

*Era un hombre, en todo y por todo, como no espero hallar otro semejante.*

*Hamlet, acto I, escena 2*

1

Conocí a Karl Marx en febrero de 1865. La Primera Internacional había sido fundada el 28 de septiembre de 1864 en una reunión celebrada en Saint Martin's Hall, Londres, y me dirigí a Londres, desde París, para informar a Marx del desarrollo de la joven organización en aquella ciudad. M. Tolain, ahora senador en la república burguesa, me dio una carta de presentación.

Tenía entonces 24 años. Recordaré mientras viva la impresión que me produjo aquella primera visita. Marx no estaba bien de salud. Trabajaba en el primer volumen de El capital, que no se publicó sino dos años después, en 1867. Temía no poder terminar su obra y se sentía contento de recibir visitas de jóvenes. "Debo preparar a otros para que puedan continuar, a mi muerte, la propaganda comunista" —solía decir—.

Karl Marx era uno de esos escasos hombres que pueden ser, al mismo tiempo, grandes figuras de la ciencia y de la vida pública: estos dos aspectos estaban tan estrechamente unidos en él que sólo era posible entenderlo tomando en cuenta

tanto al intelectual como al luchador socialista.

Marx sostenía la opinión de que la ciencia debe ser cultivada por sí misma, independientemente de los resultados eventuales de la investigación, pero al mismo tiempo creía que un científico sólo se rebajaría si renunciara a la participación en la vida pública o se encerrara en su estudio o en su laboratorio como un gusano en el queso, permaneciendo alejado de la vida y de la lucha política de sus contemporáneos. “La ciencia no debe ser un placer egoísta —solía decir—. Los que tienen la suerte de poder dedicarse a las tareas científicas deben ser los primeros en poner sus conocimientos al servicio de la humanidad.” Uno de sus lemas favoritos era: “Trabajar a favor de la humanidad”.

Aunque Marx se emocionaba profundamente ante los sufrimientos de las clases trabajadoras, no fueron las consideraciones sentimentales sino el estudio de la historia y la economía política lo que lo acercó a las ideas comunistas. Sostenía que cualquier hombre no deformado, libre de la influencia de los intereses privados y no cegado por los prejuicios de clase debía llegar necesariamente a las mismas conclusiones. No obstante, al estudiar el desarrollo económico y político de la sociedad humana sin ninguna idea preconcebida, Marx escribió sin otra intención que la de propagar los resultados de su investigación y con la decidida voluntad de aportar un fundamento científico al movimiento socialista, que hasta entonces se había perdido en las nubes de la utopía. Dio publicidad a sus opiniones sólo para favorecer el triunfo de la clase trabajadora, cuya misión histórica es establecer el comunismo, tan pronto como haya logrado la dirección política y económica de la sociedad.

Marx no limitó sus actividades al país donde había nacido. “Soy ciudadano del mundo —decía—; actúo dondequiera que me encuentro.” Y en efecto, cualquiera que fuera el país a donde los acontecimientos y la persecución política lo llevaran —Francia, Bélgica, Inglaterra—, tuvo siempre una participación prominente en los movimientos revolucionarios que allí se desarrollaban.

Pero no fue al incansable e incomparable agitador socialista sino más bien al científico al que vi, por primera vez, en su estudio de Mailand Park Road. Ese estudio era el centro de reunión al que acudían los camaradas del Partido procedentes de todas partes del mundo civilizado para conocer las opiniones del maestro del pensamiento socialista. Hay que conocer ese recinto histórico para poder penetrar en la intimidad de la vida espiritual de Marx.

Estaba en el primer piso, inundado de luz por una gran ventana que miraba hacia el parque. Frente a la ventana y a cada lado de la chimenea, las paredes estaban cubiertas por libreros llenos de libros y repletos hasta el techo de periódicos y manuscritos. Frente a la chimenea, a un lado de la ventana, había dos mesas cubiertas de papeles, libros y periódicos; en medio de la habitación, a plena luz, se encontraba un pequeño escritorio sencillo (de tres pies por dos) y un sillón de madera; entre el sillón y el librero, frente a la ventana, había un sofá de cuero en el que Marx solía reposar por ratos. Sobre la chimenea había más libros, puros, cerillas, cajas de tabaco, pisapapeles y fotografías de las hijas de Marx y de su esposa, de Wilhelm Wolff y de Frederich Engels.

Marx era un gran fumador. “El capital —me dijo una vez— no pagará siquiera los tabacos que he fumado mientras lo escribía.” Pero aún gastaba más en cerillas. Se olvidaba con tanta frecuencia de su pipa o su puro que utilizaba un número increíble de cajas de cerillas en muy poco tiempo para prenderlos de nuevo.

No permitía a nadie que pusiera sus libros y papeles en orden o más bien en desorden. El desorden en que se encontraban era sólo aparente; en realidad, todo estaba en el sitio escogido, de modo que para él resultaba fácil tomar el libro o el cuaderno de notas que necesitaba. Aun durante la conversación, hacía con frecuencia una pausa para mostrar en algún libro una cita o una cifra que acababa de mencionar. Él y su estudio eran uno: los libros y papeles que había allí estaban bajo su control en la misma medida que sus propias piernas.

Marx no gustaba de la simetría formal en el arreglo de sus libros: volúmenes de tamaños diversos y folletos se encontraban juntos. Los arreglaba de acuerdo con el contenido, no por el tamaño. Los libros eran instrumentos de trabajo mental, no artículos de lujo. “Son mis esclavos y deben servirme según mi voluntad”, solía decir. No le importaba el tamaño ni la encuadernación, la calidad del papel ni la tipografía; doblaba las esquinas de las páginas, marcaba con lápiz los márgenes y subrayaba líneas enteras. Nunca escribía en los libros, pero algunas veces no podía abstenerse de hacer un signo de exclamación o de interrogación cuando el autor iba demasiado lejos. Su sistema de subrayar le facilitaba encontrar cualquier pasaje que necesitara en un libro. Tenía una memoria extraordinariamente fiel, que había cultivado desde su juventud siguiendo el consejo de Hegel y aprendiendo de memoria versos en un idioma extranjero que no conociera.

Conocía de memoria a Heine y a Goethe y los citaba con frecuencia en sus conversaciones; era lector asiduo de los poetas en todas las lenguas europeas. Leía todos los años a Esquilo en el original griego. Lo consideraba, junto con Shakespeare, como los más grandes genios dramáticos que hubiera producido la humanidad. Su respeto por Shakespeare era ilimitado: hizo un estudio detallado de sus obras y conocía hasta el menos importante de sus personajes. Toda su familia rendía un verdadero culto al gran dramaturgo inglés; sus tres hijas sabían muchas de sus obras de memoria. Cuando, después de 1848, quiso perfeccionar su conocimiento del inglés, que ya leía, buscó y clasificó todas las expresiones originales de Shakespeare. Hizo lo mismo con parte de las obras polémicas de Willian Cobbett, de quien tenía una gran opinión. Dante y Robert Burns se contaban entre sus poetas favoritos y escuchaba con gran placer a sus hijas cuando éstas recitaban o cantaban las sátiras y baladas del poeta escocés.

Cuvier, incansable trabajador y maestro de las ciencias, tenía una serie de habitaciones arregladas para su uso personal en el Museo de París, del cual era director. Cada habitación estaba dedicada a un uso específico y contenía los libros, instrumentos, auxiliares anatómicos, etc., necesarios para esos fines. Cuando se cansaba de un tipo de trabajo se dirigía al otro cuarto y se dedicaba a algún otro; este simple cambio de ocupación mental, se dice, era un descanso para él.

Marx era un trabajador tan incansable como Cuvier, pero no tenía los medios para arreglar varios estudios. Descansaba caminando de un lado a otro por la habitación. Había una franja gastada en el suelo, de la puerta a la ventana, tan claramente definida como un sendero a través de un prado.

Cada cierto tiempo se recostaba en el sofá y leía una novela; a veces leía dos o tres a la vez, alternándolas. Como Darwin, era un gran lector de novelas y prefería las del siglo XVIII, especialmente Tom Jones de Fielding. Los novelistas más modernos que consideraba más interesantes eran Paul de Kock, Charles Lever, Alejandro Dumas padre y Walter Scott, cuyo libro Old Mortality consideraba una obra maestra. Tenía una clara preferencia por las historias de aventuras y de humor.

Situaba a Cervantes y a Balzac por encima de todos los novelistas. Veía en Don Quijote la épica de la caballería en desaparición, cuyas virtudes eran ridiculizadas y escarnecidas en el mundo burgués en ascenso. Admiraba tanto a Balzac que quería escribir una crítica de su gran obra, La comedia humana, tan

pronto como hubiera terminado su libro de economía. Consideraba a Balzac no sólo el historiador de su tiempo, sino el creador profético de personajes que todavía estaban en embrión en los días de Luis Felipe y no se desarrollaron plenamente sino después de su muerte, con Napoleón III.

Marx leía todos los idiomas europeos y escribía tres: el alemán, el francés y el inglés, para admiración de los expertos lingüistas. Gustaba repetir: “Una lengua extranjera es un arma en la lucha por la vida”.

Tenía mucho talento para los idiomas, que sus hijas heredaron. Se dedicó a estudiar el ruso cuando ya tenía 50 años y, aunque ese idioma no tenía mucha afinidad con ninguna lengua moderna o antigua de las que conocía, en seis meses lo aprendió tan bien que encontraba gran placer en la lectura de los poetas y prosistas rusos, entre los que prefería a Pushkin, Gogol y Schedrin. Estudió ruso para poder leer los documentos de investigaciones oficiales acalladas por el gobierno ruso debido a las revelaciones políticas que contenían. Amigos fieles consiguieron los documentos para Marx y éste fue, sin duda alguna, el único estudioso de la economía política en Europa Occidental que pudo conocerlos.

Además de los poetas y novelistas, Marx tenía otra manera notable de descansar intelectualmente: las matemáticas, por las que sentía un gusto especial. El álgebra le producía inclusive un consuelo moral y se refugiaba en ella en los momentos más dolorosos de su accidentada vida. Durante la última enfermedad de su mujer no podía dedicarse a su trabajo científico habitual y la única manera en que podía sacudir la depresión producida por los sufrimientos de ella era sumergirse en las matemáticas. Durante esa época de dolor moral escribió una obra de cálculo infinitesimal que, según la opinión de los expertos, es de gran valor científico y será publicada en sus obras completas. Veía en las matemáticas superiores la forma más lógica y, al mismo tiempo, la más sencilla del movimiento dialéctico. Sostenía la opinión de que una ciencia no está realmente desarrollada mientras no ha aprendido a hacer uso de las matemáticas.

Aunque la biblioteca de Marx contenía más de mil volúmenes cuidadosamente seleccionados a lo largo de una labor de investigación de toda una vida, no le bastaba y durante años acudió al Museo Británico, cuyo catálogo apreciaba altamente.

A pesar de que se acostaba muy tarde, Marx se levantaba siempre entre las ocho y las nueve de la mañana, tomaba un poco de café negro, leía los periódicos y se

dirigía a su estudio, donde trabajaba hasta las dos o tres de la madrugada. Sólo interrumpía su trabajo para comer y, cuando lo permitía el tiempo, para dar un paseo por Hampstead Heath al atardecer. Durante el día dormía algunas veces una o dos horas en el sofá. En su juventud trabajaba con frecuencia toda la noche.

Marx sentía pasión por el trabajo. Se absorbía tanto en él que muchas veces se olvidaba de comer. Frecuentemente había que llamarlo varias veces para que fuera al comedor y apenas había terminado con el último bocado regresaba a su estudio.

Comía muy poco y hasta sufría falta de apetito. Trataba de vencerlo con alimentos muy condimentados: jamón, pescado ahumado, caviar, pepinillos. Su estómago tenía que resentir la enorme actividad de su cerebro. Sacrificaba todo su cuerpo al cerebro; pensar era su gran placer. Con frecuencia le oí repetir las palabras de Hegel, el maestro de filosofía de su juventud: "Aun las ideas criminales de un malvado tienen más grandeza y nobleza que las maravillas de los cielos".

Su constitución física tenía que ser buena para poder resistir este modo de vida poco común y el exhaustivo trabajo mental. Tenía, en efecto, una poderosa constitución, era más alto de lo normal, de anchos hombros, pecho profundo y piernas bien proporcionadas, aunque la columna vertebral era bastante larga en comparación con las piernas, como suele suceder con los judíos. Si hubiera practicado la gimnasia en su juventud se habría convertido en un hombre muy fuerte. El único ejercicio físico que hacía regularmente era caminar: vagaba o subía a los cerros durante horas, conversando y fumando, y no se sentía en absoluto fatigado. Puede decirse que inclusive trabajaba mientras caminaba en su estudio, sentándose sólo durante cortos periodos para escribir lo que había pensado mientras caminaba. Le gustaba caminar para arriba y para abajo mientras hablaba, deteniéndose una que otra vez cuando la explicación se hacía muy animada o la conversación muy seria.

Durante muchos años lo acompañé en sus caminatas nocturnas por Hampstead Heath y fue caminando por los prados como adquirí mi formación económica. Sin advertirlo, me fue exponiendo todo el contenido del primer libro de El capital mientras lo escribía.

Al regresar a mi casa, anotaba siempre lo mejor que podía todo lo que había

escuchado. Al principio me resultaba difícil seguir el profundo y complicado razonamiento de Marx. Desgraciadamente he perdido esas preciosas notas, porque después de la Comuna la policía saqueó y quemó mis papeles en París y en Burdeos.

Lo que más lamento es la pérdida de las notas que tomé aquella noche en que Marx, con la abundancia de pruebas y consideraciones que le era típica, expuso su brillante teoría acerca del desarrollo de la sociedad humana. Fue como si se me cayeran escamas de los ojos. Por primera vez comprendí claramente la lógica de la historia universal y pude remontarme a los orígenes materiales de fenómenos aparentemente tan contradictorios como el desarrollo de la sociedad y las ideas. Me sentí deslumbrado y esa impresión perduró por muchos años.

Los socialistas de Madrid[1] tuvieron la misma impresión cuando les desarrollé, en la medida de mis escasas posibilidades, la más magnífica de las teorías de Marx, sin duda una de las más grandes elaboradas jamás por el cerebro humano.

El cerebro de Marx estaba armado con un acervo increíble de datos de la historia y las ciencias naturales, así como de las teorías filosóficas. Tenía una capacidad notable para utilizar el conocimiento y las observaciones acumuladas durante años de trabajo intelectual. Podía interrogársele en cualquier momento, sobre cualquier tema, y obtener la respuesta más detallada que pudiera desearse, acompañada siempre de reflexiones fllosóficas de aplicación general. Su cerebro era como un guerrero acampado, listo para lanzarse a cualquier esfera del pensamiento.

No hay duda de que El capital nos revela una mente de sorprendente vigor y saber superior. Pero para mí, como para todos los que conocieron a Marx en la intimidad, ni El capital ni ninguna otra de sus obras refleja toda la magnitud de su genio ni la medida de su conocimiento. Era muy superior a sus propias obras.

Yo trabajé con Marx; sólo era el escribano al que dictaba, pero esto me dio la oportunidad de observar su manera de pensar y de escribir. El trabajo era fácil para él y al mismo tiempo difícil. Fácil porque su mente no encontraba dificultades para abarcar los hechos y las consideraciones importantes en su totalidad. Pero esa misma totalidad hacía de la exposición de sus ideas una cuestión de largo y arduo trabajo.

Vico decía: “El objeto es un cuerpo sólo para Dios, que conoce todo; para el

hombre, que sólo conoce lo exterior, sólo es superficie”. Marx captaba los objetos a la manera del Dios de Vico. No sólo veía la superficie, sino lo que estaba por debajo de ésta. Examinaba todas las partes integrantes en su acción y reacción mutuas; aislaba cada una de estas partes y rastreaba la historia de su desarrollo. Luego pasaba del objeto a su ambiente y observaba la reacción de uno sobre el otro. Buscaba el origen del objeto, los cambios, evoluciones y revoluciones que había atravesado y procedía finalmente a sus efectos más remotos. No veía una cosa singularmente, en sí y para sí, aislada de su entorno: veía un mundo muy complejo en continuo movimiento.

Su intención era desenvolver todo ese mundo en sus numerosas y siempre variantes acciones y reacciones. Hombres de letras de la escuela de Flaubert y los Goncourt se quejan de que es muy difícil expresar con exactitud lo que se ve; sin embargo, lo único que quieren expresar es la superficie, la impresión que les produce. Su obra literaria es un juego de niños en comparación con la de Marx: hacía falta un extraordinario vigor de pensamiento para captar la realidad y expresar lo que veía y quería hacer ver a los demás. Marx nunca se sintió satisfecho de su obra, siempre hacía correcciones y siempre consideraba que la expresión era inferior a la idea que quería manifestar…

Marx tenía las dos cualidades del genio: un incomparable talento para dividir una cosa en cada uno de sus elementos y era un maestro para reconstituir el objeto dividido con todas sus partes, con sus diferentes formas de desarrollo y de descubrir sus relaciones internas recíprocas. Sus demostraciones no eran abstracciones, reproche que le hicieron economistas incapaces de pensar por sí mismos; su método no era el del geómetra que toma sus definiciones del mundo que lo rodea, pero se abstrae por completo de la realidad al trazar sus conclusiones. El capital no da definiciones ni fórmulas aisladas; da una serie de análisis muy penetrantes que ponen de relieve los matices más evasivos y las gradaciones más difíciles de captar.

Marx comienza por expresar el hecho claro de que la riqueza de una sociedad dominada por el modo de producción capitalista se presenta como una enorme acumulación de mercancías; la mercancía, que es un objeto concreto, no una abstracción matemática, es pues el elemento, la célula, de la riqueza capitalista. Marx toma la mercancía, le da vueltas de arriba abajo y le extrae un secreto tras otro de los que los economistas oficiales no tenían la menor idea, aunque estos secretos son más numerosos y profundos que todos los misterios de la religión católica. Después de examinar la mercancía en todos sus aspectos, Marx la

considera en su relación con otra mercancía, en el cambio. Después se ocupa de su producción y los presupuestos históricos de su producción. Considera las formas que asumen las mercancías y muestra cómo pasan de una a otra, cómo una forma es necesariamente engendrada por la otra. Expone el desarrollo lógico de los fenómenos con un arte tan perfecto que podría pensarse que lo ha imaginado. Y, sin embargo, es un producto de la realidad, una reproducción de la dialéctica real de la mercancía.

Marx fue siempre extremadamente meticuloso con su trabajo: nunca dio un dato ni una cifra que no fuera respaldada por las mejores autoridades. Nunca se sintió satisfecho con una información de segunda mano, siempre fue él mismo a las fuentes, por tedioso que fuera este procedimiento. Para confirmar el menor dato iba al Museo Británico y consultaba varios libros. Sus críticos nunca lograron probarle que fuera negligente ni que basara sus argumentos en datos que no hubieran sido objeto de una estricta comprobación.

Su costumbre de ir siempre a las fuentes lo llevó a leer a autores poco conocidos y que sólo él citaba. El capital contiene tantas citas de autores poco conocidos que podría pensarse que Marx deseaba hacer gala de su ilustración. Pero no era ésa su intención. “Administro la justicia histórica —decía—. Doy a cada uno lo suyo.” Se consideraba obligado a citar al autor que había expresado por primera vez una idea o la había formulado con la mayor corrección, por insignificante y poco conocido que fuera.

Marx era tan meticuloso desde el punto de vista literario como desde el punto de vista científico. No sólo no se basaba jamás en un dato del que no estuviera plenamente seguro, sino que nunca se permitía hablar de algo antes de estudiarlo concienzudamente. No publicó una sola obra sin haberla revisado repetidas veces, hasta encontrar la forma más apropiada. No podía aportar la idea de manifestarse públicamente sin una cuidadosa preparación. Habría sido una tortura para él mostrar sus manuscritos antes de darles el toque definitivo. Esto le preocupaba tanto que una vez me confesó que preferiría quemar sus manuscritos antes que dejarlos inconclusos.

Su método de trabajo le imponía con frecuencia tareas cuya magnitud difícilmente puede imaginar el lector. Así, para escribir las veinte páginas sobre legislación fabril inglesa que contiene El capital, revisó toda una biblioteca de Blue Books con informes de las comisiones y los inspectores fabriles de Inglaterra y Escocia. Los leyó de punta a cabo, como puede advertirse en las

marcas de lápiz que allí aparecen. Consideraba estos informes como los documentos más importantes y autorizados para el estudio del modo de producción capitalista. Tenía una opinión tan alta de los encargados de hacerlos que dudaba de la posibilidad de encontrar en otro país de Europa “hombres tan peritos, imparciales e intransigentes como los inspectores de fábricas de aquel país [Inglaterra]”. Les rindió este brillante tributo en el prefacio de El capital.†

De esos Blue Books Marx extrajo una gran riqueza de datos. Muchos miembros del Parlamento a los que se les distribuyen sólo los utilizan como blancos de tiro, juzgando la potencia del rifle por el número de páginas atravesadas. Otros los venden por libras y es lo mejor que pueden hacer, ya que esto permitió a Marx comprarlos baratos a los viejos comerciantes de papel de Long Acre, a los que solía visitar para revisar sus libros y papeles viejos. El profesor Beesley decía que Marx había sido quien más había utilizado las investigaciones oficiales inglesas y las había puesto en conocimiento de todo el mundo. No sabía que, antes de 1845, Engels tomó numerosos documentos de esos Blue Books, para escribir su libro sobre la situación de la clase trabajadora en Inglaterra.

## 2

Para conocer y amar el corazón que latía en el pecho de Marx, el intelectual, había que verlo una vez que había cerrado sus libros y cuadernos y se encontraba rodeado de su familia, o los domingos por la tarde con el grupo de sus amigos. Entonces se mostraba como la más amable de las compañíías, lleno de ingenio y de humor, con una risa que venía directamente del corazón.

Sus ojos negros bajo los arcos de sus pobladas cejas brillaban de complacencia y de malicia siempre que escuchaba una opinión ingeniosa o una observación pertinente.

Era un padre amoroso, bondadoso e indulgente. “Los hijos deben educar a sus padres”, decía. Nunca hubo la menor señal del padre autoritario en sus relaciones con sus hijas, cuyo amor hacia él era extraordinario. Nunca les daba una orden, sino que les pedía que hicieran lo que él quería como un favor o les hacía sentir que no debían hacer lo que deseaba prohibirles. Y, no obstante, difícilmente un padre habría podido tener hijos más dóciles que los suyos. Sus hijas lo

consideraban un amigo y lo trataban como un compañero; no lo llamaban "padre" sino "Mohr", un apodo que debía a su tez morena y su cabello y sus barbas negros como el azabache. Los miembros de la Liga Comunista, por su parte, lo llamaban "el padre Marx" antes de 1848, cuando no tenía siquiera treinta años…

Marx se pasaba horas jugando con sus hijas. Éstas recuerdan todavía las batallas marítimas en una gran tina de agua y el incendio de las flotas de barcos de papel que les hacía y a los que prendían fuego después para su gran entusiasmo.

Los domingos sus hijas no lo dejaban trabajar; les pertenecía por todo el día. Si el tiempo era bueno, toda la familia iba a dar un paseo por el campo. En el camino, se detenían en alguna posada modesta a comprar pan, queso y cerveza de jengibre. Cuando sus hijas eran pequeñas les hacía sentir más corto el camino durante un largo paseo contándoles interminables historias fantásticas que inventaba en medio de la marcha, desarrollando y haciendo más tensas las complicaciones de acuerdo con la distancia que tenían que recorrer, de modo que las pequeñas se olvidaran del cansancio al escucharlo.

Tenía una imaginación incomparablemente fértil: sus primeras obras literarias fueron algunos poemas. La señora Marx conservaba cuidadosamente los poemas escritos por su marido en su juventud, pero nunca los mostraba a nadie. Su familia había soñado con que se convirtiera en hombre de letras o en profesor y consideraba que se estaba rebajando al entregarse a la agitación socialista y la economía política, desdeñada por entonces en Alemania.

Marx había prometido a sus hijas que escribiría para ellas un drama sobre los Gracos. Desgraciadamente no pudo cumplir su palabra. Habría sido interesante ver cómo él, llamado el "campeón de la lucha de clases", hubiera tratado ese episodio terrible y magnífico de la lucha de clases en el mundo antiguo. Marx elaboró muchos planes que nunca fueron realizados. Entre otras obras, proyectaba escribir una Lógica y una Historia de la Filosofía, siendo éste su tema favorito en sus días de juventud. Habría tenido que vivir cien años para realizar todos sus planes literarios y entregar al mundo una parte del tesoro que albergaba su cerebro.

La esposa de Marx fue su colaboradora durante toda su vida, en el más verdadero y pleno sentido de la palabra. Se habían conocido de niños y habían crecido juntos. Marx sólo tenía diecisiete años cuando se comprometió. La joven

pareja tuvo que esperar siete largos años antes de casarse en 1843. Desde entonces jamás se separaron.

La señora Marx murió poco antes que su marido. Nadie tenía un mayor sentido de la igualdad que ella, aunque nació y se crió en el seno de una familia aristocrática alemana. Recibía a los trabajadores, vestidos con sus ropas de trabajo, en su casa y en su mesa con la misma cortesía y consideración que si fueran duques o príncipes. Muchos trabajadores de distintos países disfrutaron de su hospitalidad y estoy convencido de que ninguno de ellos imaginó siquiera que aquella mujer, que los recibía con una cordialidad tan hogareña y sincera, descendía, por la línea materna, de la familia de los duques de Argyll y que su hermano era ministro del rey de Prusia. Esto no le importaba a la señora Marx; había renunciado a todo para seguir a su Karl y nunca, ni siquiera en las épocas de tremenda necesidad, lamentó haberlo hecho.

Tenía un cerebro claro y brillante. Sus cartas a los amigos, escritas sin restricciones ni esfuerzo, son logros magistrales de un pensamiento vigoroso y original. Era un placer recibir una carta de la señora Marx. Johann Philipp Becker publicó varias de sus cartas. Heine, satírico despiadado, temía la ironía de Marx, pero sentía gran admiración por el espíritu penetrante y sensible de su esposa; cuando los Marx estaban en París era uno de sus visitantes habituales.

Marx tenía tanto respeto por la inteligencia y el sentido crítico de su mujer que le mostraba todos sus manuscritos y daba gran importancia a su opinión, según él mismo me dijo en 1866. La señora Marx copiaba los manuscritos de su marido antes de enviarlos a la imprenta.

La señora Marx tuvo varios hijos. Tres de ellos murieron a una tierna edad, durante el periodo de dificultades que atravesó la familia después de la Revolución de 1848. Por entonces vivían como emigrantes en Londres, en dos pequeñas habitaciones en Dean Street, Soho Square. Yo sólo conocí a las tres hijas. Cuando fui presentado a Marx en 1865, su hija más joven, ahora la señora Aveling, era una niña encantadora con un carácter muy alegre. Marx solía decir que su mujer se había equivocado en el sexo cuando la había traído al mundo. Las otras dos hijas formaban un contraste sorprendente y armonioso. La mayor, la señora Longuet, tenía la tez morena y la complexión vigorosa del padre, los ojos oscuros y el pelo negro azabache. La segunda, la señora Lafargue, tenía el cabello claro y la piel color de rosa, su hermoso cabello rizado tenía un resplandor dorado, como si hubiera apresado los rayos del sol poniente: era

como su madre.

Otro miembro importante del hogar de los Marx era Hélène Demuth. Nacida de una familia campesina, entró al servicio de la señora Marx mucho antes de su matrimonio, cuando apenas era más que una niña. Cuando se casó, permaneció a su lado y se dedicó a la familia Marx con un olvido total de sí misma. Acompañó a su señora y al esposo de ésta en todos sus viajes por Europa y compartió su exilio.Era el hada de la casa y siempre encontraba solución a las situaciones más difíciles. Gracias a su sentido del orden, a su economía y su habilidad, la familia Marx nunca se encontró privada de lo más esencial. Sabía hacer de todo: cocinaba, limpiaba la casa, vestía a las niñas, les cortaba sus vestidos y los cosía con la señora Marx. Era ama de llaves y mayordomo al mismo tiempo: manejaba toda la casa. Las niñas la querían como a una madre y los sentimientos maternales que abrigaba hacia ellas le daban tal autoridad. La señora Marx la consideraba su amiga del alma y Marx le dispensaba una amistad especial: jugaba con ella al ajedrez y con frecuencia perdía.

Hélène quería ciegamente a la familia Marx: todo lo que hicieran estaba bien a sus ojos y no podía ser de otra manera; quien criticara a Marx tenía que vérselas con ella. Extendía su protección maternal a todo el que fuera admitido en la intimidad de los Marx. Era como si hubiera adoptado a toda la farmilia Marx. Sobrevivió a Marx y a su mujer y entonces trasladó sus cuidados a la casa de Engels. Lo había conocido desde niña y le dispensaba el mismo afecto que tenía por la familia Marx.

Engels era, por así decir, un miembro de la familia Marx. Las hijas de Marx lo llamaban su segundo padre. Era el alter ego de Marx. Durante mucho tiempo sus dos nombres nunca se separaron en Alemania y permanecerán unidos para siempre en la historia.

Marx y Engels fueron la personificación en nuestro tiempo del ideal de amistad pintado por los poetas de la Antigüedad. Desde su juventud se desarrollaron juntos y paralelamente, vivieron en una íntima camaradería de ideas y sentimientos y compartieron la misma agitación revolucionaria; mientras vivieron cerca trabajaron en común. Si los acontecimientos no los hubieran separado por más de veinte años habrían trabajado juntos, probablemente, durante todas sus vidas. Pero después de la derrota de la Revolución de 1848, Engels tuvo que irse a Manchester, mientras que Marx se vio obligado a permanecer en Londres. Aun así, continuaron su vida intelectual en común,

escribiéndose casi diariamente, dándose sus opiniones sobre acontecimientos políticos y científicos y sobre el trabajo de ambos. En cuanto Engels pudo librarse de su trabajo se apresuró a marchar de Manchester a Londres, donde fijó su casa a sólo diez minutos de distancia de su querido Marx. Desde 1870 hasta la muerte de su amigo no pasó un solo día sin que ambos se vieran, unas veces en casa de uno y otras en la del otro.

Fue un día de gozo para los Marx cuando Engels les anunció que llegaba de Manchester. Se habló mucho de su próxima visita y, el día de su llegada, Marx estaba tan impaciente que no podía trabajar. Los dos amigos se pasaron toda la noche fumando y bebiendo juntos y conversando sobre todo lo que había sucedido desde su última reunión.

Marx apreciaba la opinión de Engels más que la de ningún otro, porque Engels era el hombre al que consideraba capaz de ser su colaborador. Engels constituía para él todo un auditorio. Ningún esfuerzo le habría parecido excesivo a Marx para convencer a Engels y ganarlo para sus ideas. Lo he visto, por ejemplo, leer una y otra vez volúmenes enteros para encontrar el dato que necesitaba para hacer variar la opinión de Engels sobre algún punto secundario que no recuerdo, acerca de las guerras políticas y religiosas de los albigenses. Fue un triunfo para Marx lograr que Engels cambiara de opinión.

Marx estaba orgulloso de Engels. Se complacía en enumerarme todas sus cualidades morales e intelectuales. Una vez hizo el viaje especialmente a Manchester conmigo para presentármelo. Admiraba la versatilidad de sus conocimientos y se alarmaba por lo más mínimo que pudiera sucederle. “Tiemblo —me decía— por miedo de que pueda sufrir un accidente de caza. Es tan impetuoso; galopa por el campo con las riendas flojas, sin pararse ante ningún obstáculo.”

Marx era tan buen amigo como esposo y padre amante. En su mujer y sus hijas, en Hélène y Engels encontró los objetos merecedores del amor de un hombre de su calidad.

Habiendo comenzado como dirigente de la burguesía radical, Marx se vio abandonado tan pronto como su oposición se volvió demasiado resuelta y lo consideraron enemigo en cuanto se hizo socialista. Fue hostigado y expulsado de Alemania después de haber sido desacreditado y calumniado y después se hizo una conspiración del silencio contra él y su obra. El 18 Brumario, que demuestra que Marx fue el único historiador y político de 1848 que comprendió y reveló la verdadera naturaleza de las causas y resultados del golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851, fue completamente ignorado. A pesar de la veracidad de la obra ni un solo periódico burgués la mencionó siquiera.

*La miseria de la filosofía, respuesta a la Filosofía de la miseria, y Contribución a la crítica de la economía política fueron igualmente ignorados. La Primera Internacional y el primer libro de El capital rompieron esta conspiración del silencio que había durado quince años. Marx no podía seguir siendo ignorado: la Internacional propagó por el mundo la gloria de sus realizaciones. Aunque Marx permaneció en segundo plano y dejaba que otros actuaran, pronto se descubrió quién era el hombre detrás de los bastidores.*

El Partido Socialdemócrata fue fundado en Alemania y se convirtió en una fuerza cortejada por Bismarck antes de atacarla. Schweitzer, seguidor de Lasalle, publicó una serie de artículos, muy elogiados por Marx, para difundir El capital entre el público trabajador. Por una moción de Johann Philipp Becker, el Congreso de la Internacional adoptó una resolución que atraía la atención de los socialistas de todos los países hacia El capital como la “Biblia de la clase trabajadora”.[2]

Después del levantamiento del 18 de marzo de 1871, donde muchos pretendieron ver la obra de la Internacional, y después de la derrota de la Comuna, a la que el Consejo General de la Primera Internacional se dedicó a defender contra la rabia de la prensa burguesa en todos los países, el nombre de Marx se dio a conocer en todo el mundo. Fue reconocido como el más grande teórico del socialismo científico y el organizador del primer movimiento internacional de la clase trabajadora.

*El capital se convirtió en el manual de los socialistas de todos los países. Todos los periódicos socialistas y de la clase trabajadora difundieron sus teorías científicas. Durante una gran huelga que estalló en Nueva York se publicaron extractos de El capital en forma de volantes para inspirar a los trabajadores la resistencia y para demostrarles cuán justificadas eran sus demandas.*

*El capital fue traducido a las principales lenguas europeas: ruso, francés e inglés y se publicaron fragmentos en alemán, italiano, francés, español y holandés. Siempre que sus opositores hicieron intentos en Europa o en los Estados Unidos para refutar sus teorías, los economistas recibían una respuesta socialista que les hacía cerrar la boca. El capital es hoy realmente, como fue llamado por el Congreso de la Internacional, la Biblia de la clase trabajadora.*

La participación de Marx en el movimiento socialista internacional le quitaba tiempo a su actividad científica. La muerte de su mujer y de su hija mayor, la señora Longuet, también ejercieron un efecto adverso sobre aquélla.

El amor de Marx por su mujer era profundo e íntimo. Su belleza había sido su orgullo y su alegría, su bondad y dedicación habían aligerado para él las dificultades necesariamente resultantes de su accidentada vida como socialista revolucionario. La enfermedad que llevó a la muerte a Jenny Marx acortó también la vida de su marido. Durante esa larga y dolorosa enfermedad Marx, exhausto por la falta de sueño, de ejercicio y aire fresco, así como por la preocupación moral, contrajo la neumonía que había de arrebatarlo a la vida.

El 2 de diciembre de 1881, la esposa de Marx murió como había vivido, como comunista y materialista. La muerte no le producía terror. Cuando sintió que se acercaba el fin exclamó: “¡Karl, me faltan las fuerzas!” Ésas fueron sus últimas palabras inteligibles.

Fue sepultada en el cementerio de Highgate, en terreno no consagrado, el 5 de diciembre. Conforme a los hábitos de su vida y de la de Marx, se cuidó que sus funerales no se hicieran públicos y sólo algunos amigos íntimos la acompañaron a su último lugar de descanso. El viejo amigo de Marx, Engels, pronunció la oración fúnebre sobre su tumba.

Después de la muerte de su mujer, la vida de Marx fue una sucesión de sufrimientos físicos y morales que soportó con gran fortaleza. Éstos se agravaron con la súbita muerte de su hija mayor, la señora Longuet, un año después. Estaba destrozado y ya no habría de recuperarse.

Murió en su mesa de trabajo, el 14 de marzo de 1883, a la edad de sesenta y cuatro años.

# CARTA DE JENNY MARX A JOSEPH WEYDEMEYER

*

*Londres, 20 de mayo de 1850*

Querido Herr Weydemeyer: Pronto hará un año de la fecha en que usted y su querida esposa me brindaron tan amistosa y cordial hospitalidad, cuando me sentí tan a gusto en vuestra casa. En todo este tiempo no les he dado señales de vida: no respondí cuando su esposa me escribió una carta muy amistosa y ni siquiera rompí ese silencio cuando recibimos la noticia del nacimiento de su hijo. Este silencio me ha deprimido con frecuencia, pero la mayor parte del tiempo me vi imposibilitada para escribir y aun hoy me resulta difícil, muy difícil.

Las circunstancias me obligan, sin embargo, a tomar la pluma. Le ruego que nos envíe lo más pronto posible el dinero que se haya recibido o se reciba de la Revue.[1] Lo necesitamos mucho, muchísimo. Nadie puede reprocharnos el haber exagerado los sacrificios que hemos estado haciendo y soportando por años, el público nunca o casi nunca ha tenido noticia de nuestra situación; mi marido es muy susceptible en estas cuestiones y preferiría sacrificarse hasta el final antes que recurrir a la limosna democrática, como muchos “grandes hombres” oficialmente reconocidos. Pero habría podido esperar un apoyo activo y vigoroso de sus amigos para su Revue, especialmente de sus amigos de Colonia. Habría podido esperar ese apoyo, antes que nada, de allí donde sus sacrificios por la Rheinische Zeitung eran conocidos. Pero en vez de ello, todo se ha arruinado debido a una administración negligente y desordenada y no es posible determinar si las demoras del librero o de los administradores o conocidos en Colonia o la actitud de los demócratas en general han sido las más ruinosas.

Mi marido está dominado por las preocupaciones mezquinas de la vida de una manera tan terrible que ha hecho falta toda su energía, todo su claro y tranquilo

sentido de la dignidad para mantenerlo en esa lucha cotidiana, continua. Usted conoce, mi querido Herr Weydemeyer, los sacrificios que mi marido ha hecho por el periódico. Le dedicó varios miles, en dinero contante y sonante, asumió la propiedad del periódico instado por valiosos demócratas que, de otra manera, habrían tenido que responder ellos mismos por las deudas, en un momento en que eran escasas las posibilidades de éxito. Para salvar el honor político del periódico y el honor cívico de sus amigos de Colonia, asumió toda la responsabilidad; sacrificó su imprenta, sacrificó todos sus ingresos y, antes de irse, inclusive pidió prestados 300 táleros para pagar la renta del local recién alquilado y los altos sueldos de los directores, etc. Y habían de expulsarlo a la fuerza. Usted sabe que nosotros no nos quedamos con nada. Yo fui a Fráncfort a empeñar mi plata —la última que nos quedaba— y vendí mis muebles de Colonia porque corría el peligro de que mi ropa de cama y todo lo demás fuera embargado. Al principiar el desgraciado periodo de la contrarrevolución, mi marido fue a París y yo lo seguí con mis tres hijas. Apenas se había instalado en París cuando fue expulsado e inclusive a mis hijas y a mí se nos negó el permiso para seguir residiendo allí. Lo seguí nuevamente del otro lado del mar. Un mes después nació nuestro cuarto hijo. Hay que conocer Londres y las condiciones aquí para comprender lo que significa tener tres hijos y dar a luz otro. Únicamente por la renta teníamos que pagar 42 táleros al mes. Pudimos cubrir este gasto gracias al dinero que recibíamos, pero nuestros escasos recursos quedaron exhaustos al publicarse la Revue. En contra de lo que se había acordado no se nos pagó y después sólo recibimos pequeñas sumas, de modo que nuestra situación aquí era muy alarmante.

Le describiré un día de esta vida, exactamente tal como era, y comprenderá usted que pocos emigrantes quizás han pasado por algo semejante. Como las nodrizas son aquí demasiado caras decidí alimentar yo misma a mi hijo, a pesar de que sufría terribles dolores en el pecho y en la espalda. Pero el pobre angelito mamaba de mí tanta preocupación y acallada ansiedad que se alimentaba mal y sufría terriblemente de día y de noche. Desde que vino al mundo no ha dormido una sola noche completa, dos o tres horas cuando más y eso raramente. Ha sufrido recientemente también violentas convulsiones y no ha dejado de estar entre la vida y la muerte. En medio de su dolor, mamaba tan desesperadamente que mi pecho se irritó, la piel se agrietó y muchas veces la sangre llenaba su boquita temblorosa. Estaba sentada con él un día, en estas condiciones, cuando entró nuestra casera. Le habíamos pagado 250 táleros en el invierno y habíamos acordado que en el futuro no le entregaríamos el dinero a ella sino a su casateniente, que tenía un auto judicial contra ella. Negó el acuerdo y exigió

cinco libras que todavía le debíamos. Como no teníamos el dinero en ese momento (la carta de Naut llegó después) vinieron dos alguaciles y me embargaron los pocos objetos que poseía —ropa, camas—, todo, hasta la cuna de mi pobre hijito y los mejores juguetes de mis hijas, que se pusieron a llorar amargamente. Amenazaron con llevarse todo en el término de dos horas. Habría tenido que dormir sobre el piso, con mis hijas heladas y mi pecho enfermo. Nuestro amigo Schramm se apresuró a ir al centro de la ciudad, en busca de ayuda. Subió a un coche, pero los caballos tropezaron y salió despedido del coche y lo trajeron sangrando a la casa, donde yo me encontraba en sollozos con mis pobres hijos que temblaban de frío.

Tuvimos que abandonar la casa al día siguiente. Hacía frío, llovía y estaba oscuro. Mi marido nos buscaba acomodo. Cuando mencionaba a los cuatro niños nadie nos aceptaba. Por fin un amigo nos ayudó, pagamos la renta y rápidamente vendí todas las camas para pagar al farmacéutico, al panadero, al carnicero y al lechero que, alarmados ante el embargo, de repente me asediaron con sus cuentas. Las camas que habíamos vendido fueron sacadas y colocadas en una carretilla. ¿Qué sucedía? Ya se había puesto el sol. Estábamos contraviniendo las leyes inglesas. El dueño de la casa nos alcanzó con dos guardias, sosteniendo que podía haber algunas de sus pertenencias entre nuestras cosas y que queríamos marcharnos al extranjero. En menos de cinco minutos había doscientas o trescientas personas reunidas frente a nuestra puerta: toda la gente de Chelsea. Las camas fueron traídas de nuevo, no pudieron ser entregadas al comprador sino después de salir el sol, al día siguiente. Cuando vendimos todas nuestras pertenencias me fui con mis pequeños a las dos pequeñas habitaciones que ahora ocupamos en el German Hotel, 1, Leicester St., Leicester Square. Allí, por cinco libras a la semana se nos dio una acogida humana.

Perdóneme, querido amigo, por ser tan extensa y emplear tantas palabras para describirle un día de nuestra vida aquí. Es indiscreto, lo sé, pero mi corazón rebosa esta noche y debo descargarlo al menos una vez con el más viejo, el mejor y el más verdadero de mis amigos. No crea usted que estas mezquinas preocupaciones me han derrotado: sé demasiado bien que nuestra lucha no es aislada y que, en particular, soy de los privilegiados, felices y favorecidos puesto que mi amado marido, el sostén de mi vida, está todavía a mi lado. Lo que realmente tortura mi alma y hace sangrar mi corazón es que tuviera que sufrir tanto por cosas tan mezquinas, que tan poco se pudiera hacer por ayudarlo y que él, que tan decidida y jubilosamente ha ayudado a tantos, se encontrara tan privado de toda ayuda. Pero comprenda, querido Herr Weydemeyer, que no

hacemos exigencias a nadie. Lo único que mi marido habría pedido a quienes les había ofrecido sus ideas, su aliento y su apoyo era que demostraran más energías en aquel negocio y más apoyo para su Revue. Me siento orgullosa y tengo la audacia de hacer esta afirmación. Eso cuando menos le debían. No creo que hubiera sido injusto para nadie. Eso es lo que me acongoja. Pero mi marido es de otra opinión. Nunca, ni en los momentos más terribles, perdió su confianza en el futuro ni siquiera su alegre humor y se sentía satisfecho si me veía contenta y a nuestros queridos hijos en torno a su madre. Él no sabe, querido Herr Weydemeyer, que yo le he escrito con tanto detalle acerca de nuestra situación. Por eso le ruego que no haga referencia a estas líneas. Lo único que sabe es que yo le he pedido en su nombre que apresure lo más que pueda el envío de nuestro dinero.

Adiós, amigo mío. Déle a su esposa mis más afectuosos recuerdos y bese a su angelito por una madre que ha derramado muchas lágrimas por su propio hijo. Nuestras tres hijas mayores están espléndidamente, en medio de todo. Las niñas están bonitas, saludables, alegres y bien y nuestro rechoncho niñito está lleno de buen humor y de las más divertidas ocurrencias. El duendecillo canta todo el día con sorprendente sentimiento, con una voz atronadora. La casa se conmueve cuando grita con voz terrible las palabras de La marsellesa de Freiligrath:

*¡Tráenos, oh junio, nobles hazañas,*

*Nuestro corazón aspira a la fama!*

Quizás es el destino histórico de ese mes, como de sus dos predecesores,[2] iniciar la lucha gigantesca en la que todos nos daremos nuevamente la mano. ¡Adiós!

## KARL MARX* (NOTAS DISPERSAS)

ELEANOR MARX-AVELING

Mis amigos austriacos me piden que les envíe algunos recuerdos de mi padre. No podían haberme pedido nada más difícil. Pero los hombres y mujeres de Austria están realizando una lucha tan espléndida por la causa en favor de la cual vivió y trabajó Karl Marx que no es posible negarse. Y por eso trataré de enviarles algunas notas dispersas y desorganizadas acerca de mi padre.

Muchas historias se han contado sobre Karl Marx, sobre sus “millones” (en libras esterlinas, por supuesto, ya que no podía ser moneda de menor denominación), hasta una subvención pagada por Bismarck, al que supuestamente visitaba constantemente en Berlín en los días de la Internacional ( ¡ ). Pero, después de todo, para los que conocieron a Karl Marx ninguna leyenda es más divertida que esa muy difundida que lo pinta como un hombre moroso, amargado, inflexible, inabordable, una especie de Júpiter Tonante, lanzando siempre truenos, incapaz de una sonrisa, aposentado indiferente y solitario en el Olimpo. Este retrato del ser más alegre y jubiloso que haya existido, de un hombre rebosante de buen humor, cuya cálida risa era contagiosa e irresistible, del más bondadoso, gentil, generoso de los compañeros es algo que no deja de sorprender —y divertir— a quienes lo conocieron.

En su vida hogareña, lo mismo que en las relaciones con sus amigos e inclusive con los simples conocidos, creo que podría afirmarse que las principales características de Karl Marx fueron su perdurable buen humor y su generosidad sin límites. Su bondad y paciencia eran realmente sublimes. Un hombre de temperamento menos amable se hubiera desesperado ante las interrupciones constantes, las exigencias continuas que recibía de toda clase de personas. Que un refugiado de la Comuna —un viejo terriblemente monótono, por cierto— que había retenido a Marx durante tres horas mortales, cuando se le dijo por fin que el tiempo urgía y que todavía había mucho trabajo por hacer, le respondiera:

“Mon cher Marx, je vous excuse” es característico de la cortesía y la gentileza de Marx.

Lo mismo que con aquel aburrido señor, con cualquier hombre o mujer al que creyera honesto (y prestaba su precioso tiempo a muchos que abusaban lamentablemente de su generosidad), Marx fue siempre el más amistoso y bondadoso de los hombres. Su facultad para “atraer” a la gente, para hacerles sentir que estaba interesado en ellos era maravillosa. He oído hablar, a hombres de las más diversas ideas y posiciones, de su capacidad peculiar para comprenderlos y para comprender sus posturas. Cuando creía que alguien era realmente honesto su paciencia era ilimitada. Ninguna pregunta le parecía demasiado trivial y ningún argumento demasiado infantil para una discusión seria. Su tiempo y sus vastos conocimientos estaban siempre al servicio de cualquier hombre o mujer que se mostrara ansioso de aprender.

Pero era en su relación con los niños donde Marx era quizás más encantador. No ha habido compañero de juegos más agradable para los niños. El recuerdo más antiguo que tengo de él data de mis tres años de edad, y “Mohr” (tengo que usar el viejo apodo familiar) me llevaba cargada sobre sus hombros alrededor de nuestro pequeño jardín en Grafton Terrace poniéndome flores en mis cabellos castaños. Mohr era, en opinión de todos nosotros, un espléndido caballo. Antes —yo no recuerdo aquellos días pero me lo han contado— mis hermanas y mi hermanito —cuya muerte poco después de mi nacimiento fue una pena de toda la vida para mis padres— “arreaban” a Mohr, atado a unas sillas sobre las que se “montaban” y que él tenía que arrastrar… Personalmente —quizás porque no tenía hermanas de mi edad— prefería a Mohr como caballo de montar. Sentada sobre sus hombros, agarrada a su gran crin de pelo, negro por aquella época, apenas con un poco de gris, me dio magníficos paseos por nuestro pequeño jardín y por los terrenos —ahora construidos— que rodeaban nuestra casa de Grafton Terrace.

Debo decir algo sobre el nombre de “Mohr”. En la casa todos teníamos apodos. (Los lectores de El capital saben lo hábil que era Marx para poner nombres.) “Mohr” era el nombre habitual, casi oficial, por el que Marx era llamado, no sólo por nosotros, sino por todos los amigos más íntimos. Pero también era nuestro “Challey” (supongo que se trataba, originalmente, de una corrupción de Charley) y nuestro “Old Nick”. Mi madre era siempre nuestra “Mohme”. Nuestra vieja

amiga Hélène Demuth —amiga de toda la vida de mis padres— se convirtió, después de pasar por una serie de nombres, en “Nym”. Engels, después de 1870, era nuestro “General”. Una amiga muy íntima —Lina Schöler—, nuestra “Old Mole”. Mi hermana Jenny era “Qui Qui, Emperador de la China” y “Di”. Mi hermana Laura (la esposa de Lafargue) era “el Hotentote” y “Kakadou”. Yo era “Tussy” —apodo que he conservado— y “Quo Quo, Sucesor del Emperador de la China”, y, durante mucho tiempo, fui también “Getwerg Alberich” (de los Niebelungenlied).

Pero si Mohr era un excelente caballo, tenía otra cualidad superior. Era un narrador único, sin rival. He oído decir a mis tías que, cuando era niño, era un terrible tirano con sus hermanas a las que “guiaba” por el Markusberg en Tréveris a gran velocidad, sirviéndole de caballos y, lo que era peor, insistía en que comieran los “pasteles” que hacía con una sucia masa y con manos más sucias todavía. Pero ellas soportaban el “paseo” y comían los “pasteles” sin un murmullo, para escuchar las historias que Karl les contaba como premio por sus virtudes. Y así, muchos años después, Marx les contaba historias a sus hijas. A mis hermanas —yo era entonces demasiado pequeña— les contaba cuentos cuando iban de paseo, y aquellos cuentos se medían por millas no por capítulos. “Cuéntanos otra milla”, era la petición de las dos niñas. Por mi parte, de los muchos cuentos maravillosos que Mohr me contó, el más delicioso era “Hans Röckle”. Duró meses y meses; era toda una serie de cuentos. ¡ Lástima que nadie pudo escribir aquellos cuentos tan llenos de poesía, de ingenio, de humor! Hans Röckle era un mago al estilo de Hoffmann, que tenía una tienda de juguetes que siempre estaba “a la cuarta pregunta”. Su tienda estaba llena de las cosas más maravillosas —hombres y mujeres de madera, gigantes y enanos, reyes y reinas, trabajadores y señores, animales y pájaros tan numerosos como los del Arca de Noé, mesas y sillas, carruajes, cajas de todas especies y tamaños—. Y, aunque era un mago, Hans no podía cumplir nunca con sus obligaciones ni con el diablo ni con el carnicero y por eso —muy en contra de su voluntad— se veía obligado siempre a vender sus juguetes al diablo. Éstos atravesaban entonces por maravillosas aventuras —que terminaban siempre en el regreso a la tienda de Hans Röckle—. Algunas de estas aventuras eran tan tristes y terribles como cualquiera de las de Hoffmann; algunas eran cómicas; todas narradas con inagotable inspiración, ingenio y humor.

Y Mohr también les leía a sus hijas. A mí, y a mis hermanas antes, me leyó todo Homero, todos los Niebelungenlied, Gudrun, Don Quijote, Las mil y una noches, etc. Shakespeare era la Biblia de nuestra casa, siempre en boca de alguien y en

manos de todos. Cuando cumplí seis años me sabía de memoria todas las escenas de Shakespeare.

Al cumplir los seis años, Mohr me regaló mi primera novela: la inmortal Peter Simple. A ésta siguió toda una serie de Marryat y Cooper. Y mi padre leía cada uno de los cuentos al mismo tiempo que yo y los discutía seriamente con su hijita. Y cuando esa niñita, entusiasmada por los relatos marinos de Marryat, declaró que sería “Post-Captain” (fuera lo que fuera lo que esto significara) y consultó a su papá si no podría “vestirse como niño” y “marcharse para unirse a un guerrero”, le aseguró que muy bien podría hacerse, sólo que no había que decir nada de ello a nadie mientras los planes no hubieran sido bien madurados. Pero antes de madurar aquellos planes surgió una nueva manía, la de Scott, y la niñita se enteró para su horror, que ella misma pertenecía, en parte, al detestado clan de los Campbell. Entonces empezaron los proyectos para levantar a los Highlands y revivir a los “cuarenta y cinco”. Debo añadir que Scott era un autor al que Marx volvía una y otra vez, al que admiraba y conocía tan bien como a Balzac y a Fielding. Y mientras hablaba de estos y otros muchos libros mostraba a su hijita, aunque ella no se daba plena cuenta de esto, cómo buscar lo mejor de cada obra, enseñándole —aunque ella nunca pensó que le estaban enseñando, porque se habría opuesto a ello— a tratar de pensar, a tratar de entender por sí misma.

Y de la misma manera, este hombre “amargo” y “amargado” hablaba de “política” y de “religión” con su pequeña hija. Recuerdo perfectamente que, cuando tenía quizás unos cinco o seis años, al sentir ciertas inquietudes religiosas (habíamos ido a una iglesia católica a oír una bellísima música) se las confié, por supuesto, a Mohr y entonces él me explicó todo con gran claridad y directamente, de tal modo que desde entonces hasta ahora jamás una duda volvió a cruzar mi mente. Y cómo recuerdo su relato de la historia —no creo que jamás haya sido narrada de esa manera, antes o después— del carpintero a quien mataron los ricos, diciéndome una y otra vez: “Después de todo, podemos perdonar mucho al cristianismo, porque nos enseñó el culto del niño”.

Y el mismo Marx pudo haber dicho “dejad que los niños se acerquen a mí” porque, a dondequiera que iba, aparecían de alguna manera los niños. Si se sentaba en el Heath en Hampstead —un gran espacio abierto en el norte de Londres, cerca de nuestra antigua casa—, si se sentaba en un banco en algún parque, pronto se veía rodeado de un grupo de niños, que entablaban las más amistosas e íntimas relaciones con aquel hombre corpulento, de largos cabellos y

barba, con bondadosos ojos castaños. Niños totalmente desconocidos se le acercaban, lo detenían en la calle… Recuerdo que una vez un pequeño escolar de unos diez años detuvo sin ninguna ceremonia al temido “jefe de la Internacional” en Maitland Park, pidiéndole que “hicieran cambalache de navajas”. Tras una corta y necesaria explicación de que “cambalache” era, en lenguaje escolar, “cambio”, los dos sacaron sus navajas y las compararon. La del niño sólo tenía una hoja; la del hombre tenía dos, pero no había duda de que estaban gastadas. Después de larga discusión se llegó a un acuerdo y se intercambiaron las navajas, añadiendo un penique el terrible “jefe de la Internacional”, en consideración a lo gastado de sus navajas.

Cómo recuerdo, también, la infinita paciencia y dulzura con que, una vez que la guerra norteamericana y los Blue Books desplazaron por el momento a Marryat y a Scott, respondía a todas las preguntas y nunca se quejaba de una interrupción. Y, sin embargo, no debe haber sido pequeña molestia el tener al lado a una niña conversando mientras él trabajaba en su gran libro. Pero nunca permitió que la niña sintiera que estaba molestando. Recuerdo que, por entonces, me sentía absolutamente convencida de que Abraham Lincoln necesitaba urgentemente mis consejos respecto de la guerra y le dirigía largas cartas que Mohr, por supuesto, tenía que leer y poner en el correo. Muchos años después me mostró aquellas cartas infantiles, que había conservado porque le habían divertido.

Y así, en los años de mi niñez y mi adolescencia, Mohr fue el amigo ideal. En la casa todos éramos buenos camaradas y él era siempre el más bondadoso y de mejor humor. Aun durante los años de sufrimiento, cuando estaba constantemente enfermo, cuando sufría de carbunclos, aún hasta el final…

He anotado estos recuerdos dispersos, pero estarían incompletos si no añadiera unas palabras acerca de mi madre. No es una exageración decir que Karl Marx no habría sido jamás lo que fue sin Jenny von Westphalen. Jamás las vidas de dos seres —ambos notables— se identificaron tanto, fueron tan complementarias una de otra. De extraordinaria belleza —una belleza que a él le produjo goce y orgullo hasta el final y que había despertado admiración en hombres como Heine y Herwegh y Lasalle—, de una mente y un ingenio tan brillantes como su belleza, Jenny von Wetsphalen era una mujer como sólo se encuentra una en un millón. De niños, Jenny y Karl jugaron juntos; de jóvenes —él de diecisiete

años, ella de veintiuno— se comprometieron en matrimonio y, como Jacobo por Raquel, él hizo méritos por ella siete años antes de casarse. Después, a través de los años de tormentas y dificultades, de exilio, tremenda pobreza, calumnias, dura lucha y esforzada batalla, los dos, con su fiel amiga Hélène Demuth, se enfrentaron al mundo, sin titubear, sin retroceder, siempre en el sitio del deber y del peligro. En verdad pudo decir de ella, con las palabras de Browning:

Es, inmortalmente, mi desposada.

Ni la suerte puede variar mi amor ni el tiempo

deteriorarlo.

Y pienso algunas veces que un lazo casi tan fuerte entre ellos como su devoción a la causa de los trabajadores era su inmenso sentido del humor. No hay duda de que nadie ha gozado más un buen chiste que ellos dos. Una y otra vez —especialmente si la ocasión exigía decoro y compostura— los he visto reír hasta que las lágrimas corrían por sus mejillas, y aun aquellos inclinados a molestarse por tan terrible ligereza no podían hacer más que reírse con ellos. Y con cuánta frecuencia los he visto sin osar mirarse mutuamente, sabiendo los dos que si intercambiaban una mirada no podrían contener la risa. Ver a los dos con los ojos fijos en cualquier otra cosa, para todo el mundo como dos niños de escuela, sofocados de una risa contenida que por fin, a pesar de todos los esfuerzos, habría de estallar, es un recuerdo que no cambiaría por todos los millones que suele decirse que he heredado. Sí, a pesar de todos los sufrimientos, la lucha, las decepciones, era una alegre pareja y el amargado Júpiter Tonante no pasa de ser una ficción de la imaginación burguesa. Y si en los años de lucha hubo muchas desilusiones, si tropezaron con una extraña ingratitud, tuvieron lo que pocos poseen: verdaderos amigos. Donde se conoce el nombre de Marx se conoce también el de Frederich Engels. Y los que conocieron a Marx en su hogar recuerdan también el nombre de la más noble mujer que haya existido, el honrado nombre de Hélène Demuth.

Para los que estudian la naturaleza humana no parecerá extraño que este hombre, que era tan gran luchador, fuera al mismo tiempo el más bondadoso y gentil de los hombres. Entenderán que sólo podía odiar tan ferozmente porque era capaz

de amar con esa profundidad; que si su afilada pluma podía encerrar a un alma en el infierno como el propio Dante era porque se trataba de un hombre leal y tierno; que si su humor sarcástico podía atacar como un ácido corrosivo, ese mismo humor podía ser un bálsamo para los preocupados y afligidos.

Mi madre murió en diciembre de 1881. Quince meses después, él, que nunca se había separado de ella en vida, fue a reunirse con ella en la muerte. Después de la caprichosa fiebre de la vida, los dos reposan. Si ella fue una mujer ideal, él, bueno, él “era un hombre, en todo y por todo, como no espero hallar otro semejante”.

## CONFESIÓN

*

Virtud favorita: La sencillez.

Virtud favorita en el hombre: La fortaleza.

Virtud favorita en la mujer: La debilidad.

Su rasgo principal: La unidad de propósito.

Idea de la felicidad: Luchar.

Idea de la desgracia: La sumisión.

El vicio que más excusa: La credulidad.

El vicio que más detesta: El servilismo.

Aversión: Martin Tupper.

Ocupación favorita: Ratón de biblioteca.

Poeta favorito: Shakespeare, Esquilo, Goethe.

Prosista favorito: Diderot.

Héroe favorito: Espartaco, Kepler.

Heroína favorita: Gretchen.

Flor favorita: Dafne.

Color favorito: Rojo.

Nombre favorito: Laura, Jenny.

Plato favorito: Pescado.

Máxima favorita: Nihil humani a me alienum puto.

Lema favorito: De omnibus dubitandum.

# EN LOS FUNERALES DE KARL MARX

FREDERICH ENGELS

El sábado 17 de marzo, Marx fue sepultado en el cementerio de Highgate, en la misma tumba donde su esposa había sido enterrada quince meses antes.

Junto a la tumba, G. Lemke depositó dos coronas con cintas rojas sobre el ataúd, en nombre del consejo editorial y los distribuidores del Sozialdemokrat y en nombre de la London Workers' Educational Society.

Frederich Engels pronunció entonces, en inglés, las siguientes palabras:

"El 14 de marzo, a las tres menos cuarto de la tarde, el más grande de los pensadores vivientes dejó de pensar. Lo habíamos dejado solo apenas dos minutos y, cuando regresamos, lo encontramos en su sillón, donde se había dormido apaciblemente pero para siempre.

"Una pérdida inconmensurable sufren el proletariado militante de Europa y los Estados Unidos y la ciencia histórica, con la muerte de este hombre. El vacío dejado por la partida de este espíritu superior pronto se hará sentir.

"Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana: el simple hecho, hasta entonces oculto por el excesivo desarrollo de la ideología, de que la humanidad debe antes que nada comer, beber, tener un techo y poseer vestidos, antes de poder dedicarse a la política, la ciencia, el arte, la religión, etc.; que, por tanto, la producción de los medios materiales inmediatos de subsistencia y, en consecuencia, el grado de desarrollo económico alcanzado por una época dada son la base sobre la cual han surgido las instituciones del Estado, las concepciones legales, el arte e inclusive las ideas sobre religión del pueblo en cuestión y a cuya luz deben ser, pues, explicados en vez de a la inversa, como

había sido el caso hasta el momento.

”Pero eso no es todo. Marx descubrió también la ley particular del movimiento que rige el modo de producción capitalista en la actualidad y la sociedad burguesa que ha creado ese modo de producción. El descubrimiento de la plusvalía hizo luz sobre el problema cuya solución todas las investigaciones previas, de economistas burgueses y críticos socialistas, habían estado buscando en la oscuridad.

”Dos descubrimientos como ésos habrían bastado para una sola vida. Feliz el hombre que puede hacer siquiera un tal descubrimiento. Pero en cada uno de los campos que Marx investigó —investigó en muchos campos, en ninguno superficialmente—, en cada uno de ellos hizo descubrimientos independientes.

”Ése era el hombre de ciencia. Pero éste no era ni la mitad del hombre. La ciencia era para Marx una fuerza históricamente dinámica, revolucionaria. Por grande que fuera el goce con que acogía un nuevo descubrimiento en alguna ciencia teórica cuya aplicación práctica era quizás todavía imposible de contemplar, experimentaba otro tipo de goce cuando el descubrimiento suponía cambios revolucionarios inmediatos en la industria y en el desarrollo histórico en general. Siguió, por ejemplo, de cerca el desarrollo de los descubrimientos realizados en el campo de la electricidad y recientemente los de Marcel Deprez.

”Porque Marx era, antes que nada, un revolucionario. Su misión real en la vida era contribuir, de una u otra manera, a la supresión de la sociedad capitalista y las instituciones estatales que ésta había producido, contribuir a la liberación del proletariado moderno, al que él fue el primero en hacer tomar conciencia de su propia situación y de sus necesidades, conciencia de las condiciones para su emancipación. La lucha era su elemento. Y luchó con una pasión, una tenacidad y un éxito tales como pocos podrían rivalizar. Su obra en la primera Rheinische Zeitung (1842), el Vorwärts[1] de París (1844), el Deutsche-Brüsseler Zeitung (1847), la Neue Rheinische Zeitung (1848-1849), el New York Tribune (1852-1861) y, además, una multitud de folletos militantes, su trabajo en las organizaciones de París, Bruselas y Londres y, por último, coronándolo todo, la fundación de la gran Asociación Internacional de Trabajadores: ésta fue, en verdad, una realización de la cual su fundador habría podido estar orgulloso aunque no hubiera hecho ninguna otra cosa.

”Y, por todo ello, Marx fue el hombre más odiado y calumniado de su tiempo.

Los gobiernos, absolutistas y republicanos, lo deportaron de sus territorios. Los burgueses, conservadores o ultra-democráticos, compitieron entre ellos acumulando infamias contra él. Todo esto lo hizo a un lado como si se tratara de una telaraña, ignorándolo, respondiendo sólo cuando se veía obligado por una extrema necesidad. Y murió amado, reverenciado y llorado por millones de camaradas revolucionarios —de las minas de Siberia a California, en todas partes de Europa y los Estados Unidos— y me atrevo a afirmar que, aunque tuvo quizás muchos opositores, no tuvo un solo enemigo personal.

“¡Su nombre perdurará a través de los siglos, lo mismo que su obra!”

---

[1] Una traducción previa al inglés, hecha en la URSS, ha estado en venta en Inglaterra desde 1959.

[2] Cf., por ejemplo, Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1958.

[3] Un ejemplo burdo de lo que se ha hecho a este respecto es la reciente publicación en los Estados Unidos de un folleto de Marx con el título The World Without Jews [El mundo sin judíos]. Este título, que tal como se hace aparecer se supone puesto por el propio Marx (cuando el verdadero título es La cuestión judía), parece confirmar la afirmación, hecha en la publicidad acerca de este libro, de que Marx fue el fundador del antisemitismo nazi y soviético. Cualquiera que lea el libro y que conozca la filosofía de Marx y su estilo literario comprenderá que semejante suposición es absurda y falsa. Deforma algunas observaciones críticas de Marx sobre los judíos, formuladas en tono polémico en un brillante ensayo sobre el problema de la emancipación burguesa, con el objeto de hacer esta fantástica acusación contra Marx.

[4] Watts & Co., Londres, publicará posteriormente la traducción completa de Bottomore de los Manuscritos económico-filosóficos (incluyendo las partes principalmente económicas, que he omitido en este volumen), con su propia introducción.

Todas las referencias a los Manuscritos económico-filosóficos se hacen de acuerdo con el texto de la traducción de Bottomore que aparece en este volumen.

[1] Es triste tener que advertir, aunque no puede evitarse, que esta ignorancia y deformación de Marx se produce más en los Estados Unidos que en ningún otro país occidental. Hay que mencionar, especialmente, que en los últimos quince años se ha producido un extraordinario renacimiento de la investigación sobre Marx en Alemania y Francia, centrada fundamentalmente en los Manuscritos económico-filosóficos publicados en este volumen. En Alemania, los participantes en estas investigaciones son, sobre todo, teólogos protestantes. Debo mencionar primero los extraordinarios Marxismusstudien, ed. de I. Fetscher, 2 vols., I. C. B. Mohr (Tubinga, 1954 y 1957). Además, la excelente introducción de Landshut a la edición Kroener de los Manuscritos económico-filosóficos. Después, las obras de Luckács, Bloch, Popitz y otros, citados más adelante. En los Estados Unidos se ha observado recientemente un interés lentamente creciente por la obra de Marx. Desgraciadamente, se expresa en parte en numerosos libros que deforman y falsean el tema, tales como The Red Prussian, de Schwarzschild, o en libros demasiado simplistas y desorientadores como The Meaning of Communism, de Overstreet. En contraste con esto, Joseph A. Schumpeter, en su obra Capitalism, Socialism and Democracy (Harper & Bros., 1947), ofrece una excelente exposición del marxismo. Cf. además, sobre el problema del naturalismo histórico, Christianity and Communism Today (Association Press, Nueva York), de John C. Bennet. Véanse también las excelentes antologías (e introducciones) de Feuer (Anchor Books), Bottomore y Rubel (Watts & Co., Londres). Específicamente, sobre la concepción marxista de la naturaleza humana quiero citar Human Nature: The Marxist View de Venable que, aunque enterada y objetiva, se resiente gravemente del hecho de que el autor no pudiera utilizar los Manuscritos económico-filosóficos. Cf. también, para las bases filosóficas del pensamiento de Marx, el libro de gran brillantez y penetración, Reason and the Revolution (Oxford University Press, Nueva York, 1941), de H. Marcuse, y la discusión "teorías de Marx contra marxismo soviético" en Soviet Marxism (Columbia University Press, N. Y., 1958) del mismo autor. Cf. también mi análisis sobre Marx en Psicoanálisis de la sociedad contemporánea (México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1958) y mi estudio anterior de la teoría de Marx en Zeitschrift für Sozialforschung, vol. I (Hirschfeld, Leipzig, 1932). En Francia, estas investigaciones han sido realizadas en parte por sacerdotes católicos y en parte por filósofos, la mayoría de ellos socialistas. Entre los primeros, menciono especialmente a J. Y. Calvez, La pensée de Karl Marx, ed. du Seuil, París, 1956; entre los últimos a A. Kojève, Sartre y, sobre todo, las numerosas obras de H. Lefèbvre.

[2] La primera versión inglesa fue publicada en 1959, en Inglaterra, por Lawrence y Wishart, Ltd., utilizando una traducción recién publicada por las Ediciones de Lenguas Extranjeras, de Moscú. La traducción de T. B. Bottomore utilizada en este volumen es la primera de un estudioso occidental.

* Conocido también como Nikita Kruschov, Nikita Kruschev o Nikita Khrushchev. [E.]

[1] El capital, Fondo de Cultura Económica, México, 2ª ed., 1959, t. I, p. 303 n.

[2] Véase apéndice I, p. 187.

[3] K. Marx y F. Engels, La ideología alemana, Pueblos Unidos, Montevideo, 1958, pp. 25-26. [Cursivas mías, E. F.]

[4] K. Marx y F. Engels, La sagrada familia, Grijalbo, México.

[5] La ideología alemana, p. 19.

[6] La ideología alemana, p. 633.

[7] "El capitalista clásico condena el consumo individual como un pecado cometido contra su función y anatemiza todo lo que sea 'abstenerse' de acumulación; en cambio, el capitalista modernizado sabe ya presentar la acumulación como el fruto de la 'abstinencia' y de la renuncia a su goce individual." (El capital, FCE, 1959, t. I, p. 500.)

[8] He tratado de aclarar este problema en el artículo "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie" [Sobre el método y el fin de la psicología social analítica], Zeitschrift für Sozialforschung, vol. I, C. L. Hirschfeld, Leipzig, 1932, pp. 28-54.

[9] Marx-Engels-Gesamtausgabe, Marx Engels Verlag, ed. de D. Rjazanow, Berlín, 1932, I, 6, p. 179. En las citas siguientes se empleará la abreviatura MEGA.

[10] Mientras revisaba este manuscrito, me encontré una excelente interpretación de Marx, caracterizada por un conocimiento profundo y una interpretación genuina, de Leonard Krieger, "The Uses of Marx for History", en Political Science Quarterly, vol. XXXV, 3. "Para Marx —dice Krieger— la sustancia común de la historia era la actividad de los hombres —'los hombres como autores y actores de su propia historia'— y esta actividad se extendía por igual a todos los niveles: modos de producción, relación y categorías sociales" (p. 362). Sobre el supuesto carácter "materialista" de Marx escribe Krieger: "Lo que nos interesa de Marx es su capacidad para encontrar una razón esencialmente ética a través de los siglos, al mismo tiempo que percibe la diversidad y complejidad de la existencia histórica" (p. 362). (El subrayado es mío [E. F.].) O más adelante

(p. 368): “No hay rasgo más característico del sistema filosófico de Marx que su reprobación categórica del interés económico como deformación del hombre moral total”.

[11] Cf. MEGA V, p. 596.

[12] La ideología alemana, p. 19.

[13] El capital, t. I, p. 303 n.

[14] El capital, t. I, p. 44.

[15] “Prefacio a Contribución a la crítica de la economía política”, Marx y Engels, Obras escogidas, t. I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951.

---

* Un instrumento perfeccionado a fines de la Edad Media para reflejar, mediante espejos, una imagen de una escena sobre una superficie plana. Fue ampliamente utilizado por los artistas, para determinar las proporciones correctas de un objeto o una escena naturales. La imagen aparecía invertida en el papel, aunque el empleo posterior de una lente corrigió esto.

[1] La ideología alemana, p. 25

[2] Cf. mi artículo en Zen Buddhism and Psychoanalysis, de Suzuki, Fromm y Martino, Harper and Brothers, Nueva York, 1960. Cf. también el siguiente texto de Marx: “El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se ‘comporta’ ante nada ni, en general, podemos decir que tenga ‘comportamiento’ alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y seguirá siéndolo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural)”. (La ideología alemana, pp. 30-31.)

[3] La ideología alemana, p. 634. (El subrayado es mío [E. F.].) Cf. también la famosa carta de Engels a Mehring (14 de julio de 1893) en la que declara que Marx y él “habían descuidado [al subrayar los aspectos formales de la relación entre la estructura socioeconómica y la ideología a estudiar] la manera y la forma en que surgen las ideologías”.

[4] El capital, t. I, p. 639.

---

[1] El capital, t. I, p. 514 n.

[2] Die heilige Familie, MEGA V, p. 359. (De la traducción de E. F.)

[3] Véase apéndice I, pp. 149-150.

[4] Véase apéndice I, pp. 147-148.

[5] H. Marcuse, Reason and Revolution, Oxford University Press, Nueva York, 1941, p. 146.

[6] Marcuse, op. cit., p. 113.

[7] Marcuse, op. cit., p. 142. Cf. Hegel, Science and Logic, vol. I, p. 404.

[8] Marcuse, op. cit., p. 149.

[9] Marcuse, op. cit., p. 152.

[10] Cf. la conversación de Goethe con Eckermann, del 29 de enero de 1826.

[11] Goethe, conversación con Eckermann, el 29 de enero de 1826. (Subrayado de E. F.)

[12] Citado por K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, W. Köhlhammer Verlag, Stuttgart, 1941, p. 24. (De la trad. de E. F.)

[13] Cf. la descripción detallada de la orientación del carácter productivo en E. Fromm, Ética y psicoanálisis, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, pp. 90-113.

[14] Cf. H. Popitz, Der entfremdete Mensch (El hombre enajenado), Verlag für Recht und Gesellschaft, A. G., Basilea, 1953, p. 119.

[15] Véase apéndice I, p. 175

[16] Véase apéndice I, pp. 134-135.

[17] Véase apéndice I, p. 142.

[18] Véase apéndice I, p. 142.

[19] Véase apéndice I, p. 141.

[20] MEGA, vol. III, p. 191.

[21] Véase apéndice I, pp. 140-141. Esta última afirmación es casi literalmente idéntica a otras del budismo zen y de Goethe. En realidad, el pensamiento de Goethe, Hegel y Marx está estrechamente relacionado con el pensamiento zen. Todos tienen en común la idea de que el hombre supera la escisión entre sujeto y objeto; el objeto es un objeto y, no obstante, deja de ser objeto y en este nuevo enfoque el hombre se hace uno con el objeto, aunque él y el objeto sigan siendo dos. El hombre, al relacionarse con el mundo objetivo humanamente, supera la enajenación en sí mismo.

[22] Al decir "propiedad privada", tal como se utiliza aquí y en otras ocasiones, Marx no se refiere nunca a la propiedad privada de los objetos de uso (una casa, una mesa, etc.). Marx se refiere a la propiedad de las "clases propietarias", es decir, del capitalista que, como posee los medios de producción, puede contratar al individuo carente de propiedades para que trabaje para él, en condiciones que aquél se ve obligado a aceptar. La "propiedad privada", en el lenguaje de Marx, se refiere siempre a la propiedad privada dentro de la sociedad de clases capitalista y, en consecuencia, a una categoría social e histórica; el término no se refiere a objetos de uso como, por ejemplo, en una sociedad socialista.

[23] Véase apéndice I, pp. 135-136.

[24] Véase apéndice I, p. 111.

[25] Véase apéndice I, pp. 145-146. Este concepto dialéctico del hombre rico como el hombre pobre necesitado de otros es, en muchos aspectos, semejante al concepto de la pobreza expresado por Meister Eckhart, en su sermón "Bienaventurados los pobres" (Meister Eckhart, trad. de R. B. Blakney, Harper and Bros., Nueva York, 1941).

[26] MEGA I, 1a, p. 184.

[27] Véase apéndice I, p. 143.

[28] Véase apéndice I, p. 140.

[29] Véase apéndice I, pp. 152-153.

[30] Véase apéndice I, p. 153.

[31] Véase apéndice I, p. 146.

[32] Marx se refiere a la especulación entre ciertos pensadores comunistas excéntricos de su tiempo que pensaban que, si todo es propiedad común, también deben serlo las mujeres.

[33] Véase apéndice I, pp. 133-134.

[34] El capital, t. I, pp. 130-131.

[35] La ideología alemana, p. 33.

[36] Véase apéndice I, p. 116.

---

[1] La relación entre enajenación e idolatría ha sido subrayada también por Paul Tillich en Der Mensch im Christentum und im Marxismus, Düsseldorf, 1953, p. 14. Tillich señala también en otra conferencia, “Protestantische Vision”, que el concepto de enajenación se encuentra también, sustancialmente, en el pensamiento agustiniano. Löwith ha advertido, por su parte, que lo que Marx combate no son los dioses, sino los ídolos (cf. Von Hegel zu Nietzsche, p. 378).

[2] Ésta es también, por cierto, la psicología del fanático. Está vacío, muerto, deprimido pero, para compensar el estado de depresión y muerte interior, escoge un ídolo, ya sea el Estado, un partido, una idea, la Iglesia o Dios. Convierte a este ídolo en lo absoluto y se somete a él totalmente. Al hacerlo, su vida cobra sentido y encuentra un estímulo en la sumisión al ídolo escogido. Su entusiasmo no surge, sin embargo, del goce en la relación productiva; es un entusiasmo intenso pero frío, construido sobre la muerte interior o, si se quiere expresarlo simbólicamente, es “hielo ardiente”.

[3] Conversación de Eckermann con Goethe, 18 de febrero de 1829, publicada en Leipzig, 1894, p. 47. (Traducción de E. F.)

[4] El 18 Brumanio de Luis Bonaparte.

[5] The Phylosophy of History, trad. de J. Sibree, The Colonial Press, Nueva York, 1899.

[6] Véase apéndice I, p. 105.

[7] Véase apéndice I, p. 108.

[8] Véase apéndice I, p. 109.

[9] Véase apéndice I, p. 109.

[10] El capital, t. I, p. 410.

[11] Véase apéndice I, p. 112.

[12] Véase apéndice I, pp. 116-117.

[13] El capital, t. I, p. 254.

[14] Véase apéndice I, p. 151.

[15] El capital, t. I, p. 349.

[16] Véase apéndice I, p. 105.

[17] El capital, t. I, p. 547.

[18] Véase apéndice I, p. 115.

[19] La ideología alemana, p. 33.

[20] Véase apéndice I, pp. 112-113.

[21] Véase apéndice I, p. 112.

[22] Véase apéndice I, p. 154.

[23] Véase apéndice I, p. 154.

[24] Véase apéndice I, p. 154.

[25] Véase apéndice I, p. 149.

[26] Véase apéndice I, pp. 149-150.

[27] Véase apéndice I, p. 120.

[28] Véase apéndice I, p. 152.

[29] Véase apéndice I, p. 120.

[1] El capital, t. I, p. 531.

[2] Protestantische Vision, Ring Verlag, Stuttgart, 1952, p. 6. [Trad. de E. F.]

[3] El capital, t. III, p. 759.

[4] Citado por R. Dunayevskaya, Marxism and Freedom, con un prefacio de H. Marcuse, Bookman Associates, Nueva York, 1958, p. 19.

[5] MEGA I, 1a, p. 184.

[6] Cf. mi Ética y psicoanálisis, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

[7] A. Huxley, The Perennial Philosophy, Harper and Brothers, Nueva York, 1944, p. 93. [Hay trad. esp.]

* Así se llaman entre ellos los cuáqueros. [E.]

[8] Cf. Carl L. Becker, The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers, Yale University Press, New Haven, 1932 y 1959; A. P. d'Entrèves, The Medieval Contribution to Political Thought, Oxford University Press, 1939; Hans Baron, Fifteenth-Century Civilization, en Cambridge Modern History, vol. 8; Harold J. Laski, Political Theory in the Later Middle Ages, The New Cambridge Modern History, vol. I.

[9] Me referiré con más detalle a este desarrollo en un próximo libro que aparecerá en la World Perspective Religious Series, ed. por Ruth Nanda Anshen, Harper & Brothers, Nueva York.

[10] Véase apéndice I, pp. 135-136. La idea de la relación entre el mesianismo profético y el socialismo de Marx ha sido subrayada por varios autores. Podemos mencionar los siguientes: Karl Löwith, Meaning in History, Chicago University Press, 1949; Paul Tillich, en varios trabajos que hemos citado. Lukács, en Geschichte und Klassenbewusstsein, habla de Marx como pensador escatológico. Cf. también las afirmaciones de Alfred Weber, Joseph Alois Schumpeter y algunos otros autores, citados en Marxismusstudien.

---

[1] Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp Verlag, Fráncfort del Meno, 1959, 2 volúmenes.

[2] Esta y todas las citas siguientes de D. Bell son de su trabajo “The Meaning of Alienation”, en Thought, 1959.

[3] En Marx-Engels Archiv I, ed. de Riazánov.

[4] J. C. B. Mohr, Tubinga, vols. I y II, 1954 y 1957.

[5] La principal obra sobre este tema de un sacerdote jesuita, Jean Yves Calvez, La pensée de Karl Marx, Éditions du Seuil, París, 1956.

[6] Mencionaré sólo las obras de H. Lefébvre, Naville, Goldmann y de A. Kojève, J.-P. Sartre y M. Merleau-Ponty. Cf. el excelente trabajo “Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie”, de I. Fetscher, en Marxismusstudien, vol. I, pp. 173 y ss.

[7] Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1941.

[8] Bookman Associates, Nueva York, 1958.

[9] Cuando circunstancias ajenas hicieron imposible la publicación de esta obra (La ideología alemana), “abandonamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, de buena gana puesto que ya habíamos logrado nuestro propósito principal, la aclaración de nuestras propias ideas”.

[10] La Ideología alemana, p. 33.

[11] Idem.

[12] La ideología alemana, p. 33. Es significativo que Marx corrigiera la expresión de Engels de “autoactividad”, sustituyéndola por “actividad”, cuando Engels la utilizó con referencia a la historia pasada. Demuestra lo importante que era para Marx el reservar el término “autoactividad” para una sociedad no enajenada. Véase MEGA, vol. V, p. 61.

[13] Cf. el brillante artículo de Th. Ramm “Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels”, Marxismusstudien II, pp. 77 y ss.

[14] El capital, t. III, p. 759. El subrayado es mío. E. F.

[15] El capital, t. I, p. 405.

[16] El capital, t. I, p. 423.

[17] El capital, t. I, p. 547.

[18] La ideología alemana, p. 635. [El subrayado se debe, en parte, a E. F.]

---

[1] Reminiscences af Marx and Engels, Foreign Languages Publishing House, Moscú, p. 127.

[2] Reminiscences of Marx and Engels, p. 252.

---

[1] Deutsch-Französische Jahrbücher, editado por K. Marx y A. Ruge (París, 1844). Sólo se publicó un número, en febrero de 1844. Marx se refiere a su ensayo “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, en las páginas 71 y ss. [T. I.]

[2] Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, editado por Georg Herwegh. Primera Parte, Zurich y Winterthur, 1843. Marx se refiere a los artículos de Hess, “Sozialismus und Kommunismus”, en las páginas 74 y ss.; “Die Eine und ganze Freiheit”, en las pp. 92 y ss.; y “Philosophie der Tat”, en las pp. 309 y ss. [T. I.]

---

[1] El término “ser genérico” está tomado de Das Wesen des Christentums de Feuerbach. Feuerbach utilizaba esta noción al establecer una distinción entre la conciencia en el hombre y en los animales. El hombre tiene conciencia no sólo de sí mismo como individuo, sino de la especie humana o “esencia humana”. [T. I.]

[2] El manuscrito se interrumpe, sin terminar, en este punto. [T. I.]

---

[1] Véase al locuaz teólogo Funke, de los viejos hegelianos, que, según Leo, relataba con lágrimas en los ojos cómo un esclavo se había negado, al abolirse la servidumbre, a dejar de ser una noble posesión. Véase también Patriotische Phantasien, de Justus Moser, fantasmas que se distinguen por el hecho de no abandonar ni por un momento el horizonte ingenuo, pequeño-burgués, “hecho en casa”, ordinario, limitado del filisteo y que son, sin embargo, fantasía pura. Esta contradicción los ha hecho aceptables a la mentalidad alemana.

[2] El segundo manuscrito termina aquí. [T. I.]

---

[1] Es el movimiento independiente de la propiedad privada que ha cobrado conciencia de sí; la industria moderna como sí misma.

---

[1] Es, por tanto, tan variada como son diversas las determinaciones de la naturaleza y las actividades humanas.

[2] En la práctica sólo puedo relacionarme de una manera humana con una cosa cuando la cosa se relaciona de una manera humana con el hombre.

---

[1] Una parte de la página está rota en este lugar y luego siguen fragmentos de seis líneas que son insuficientes para reconstruir el pasaje. [T. I.]

[2] El final de la página está roto y faltan varias líneas del texto. [T. I.]

[3] Los siguientes pasajes son de La riqueza de las naciones, libro I, caps. II, III y IV. Marx cita de la traducción francesa: Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations (nueva traducción, con notas y observaciones de Germain Garnier. T. I-V. París, 1802.) [T. I.] Marx cita con omisiones y en algunos casos parafrasea el texto. En esta traducción hemos indicado las omisiones y restablecido el texto original, utilizando nuestra edición y señalando las partes que fueron parafraseadas entre corchetes. [E.]

[4] Destutt de Tracy, Éléments d'idéologie. Traité de la volonté et de ses effets, París, 1826, pp. 68 y 78.

[5] Jean-Baptiste Say, Traité d'économie politique, 3ª ed., París, 1817, t. I, p. 300.

[6] Ibid., p. 76.

[7] F. Skarbek, Théorie, des richesses sociales, suivie d'une bibliographie de l'économie politique, París, 1829, t. I, pp. 25-27.

[8] James Mill, Elements of Political Economy, Londres, 1821. Marx cita la traducción francesa de J. T. Parisot (París, 1823). [T. I.]

[1] Mefistófeles en la cuarta escena de la primera parte del Fausto de Goethe. Traducción de J. Roviralta Borrell publicada por la Universidad Nacional de México en 1924. [E.]

[2] Shakespeare, Timón de Atenas, cuarto acto, escena tercera. Marx cita la traducción de Schlegel-Tieck. [T. I.] Tomamos la traducción de Luis Astrana Marín, Aguilar, Madrid, 1951. [E.]

---

[1] Es decir, Hegel sustituye el acto de abstracción que se vuelve sobre sí mismo por estas abstracciones fijas. Al hacerlo, tiene antes que nada el mérito de haber indicado la fuente de todos estos conceptos inadecuados que originalmente pertenecieron a distintas filosofías y de reunirlos y determinar toda la gama de las abstracciones, en vez de una abstracción en particular, como el objeto de la crítica. Veremos más adelante por qué Hegel separa el pensamiento del sujeto. Ya es claro, sin embargo, que si el hombre no es humano la expresión de su naturaleza no puede ser humana y, en consecuencia, el pensamiento mismo no podía ser concebido como una expresión de la naturaleza del hombre, como la expresión de un sujeto humano y natural, con ojos, oídos, etc., que vive en sociedad, en el mundo y en la naturaleza.

* Tomado de La ideología alemana, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959. Traducción de Wenceslao Roces. Reproducción autorizada por el traductor [E.].

[1] Construcción de viviendas. De suyo se comprende que, entre los salvajes, cada familia tiene su propia cueva o choza, como entre los nómadas ocupa cada una su tienda aparte. Y el desarrollo ulterior de la propiedad privada viene a hacer aún más necesaria esta economía doméstica separada. Entre los pueblos agrícolas, la economía doméstica común es tan imposible como el cultivo en común de la tierra. La construcción de ciudades representó un gran progreso. Sin embargo, en todos los periodos anteriores, la supresión de la economía aparte, inseparable de la abolición de la propiedad privada, resultaba imposible, entre otras cosas, porque no se daban las condiciones materiales para ello. La implantación de una economía doméstica colectiva presupone el desarrollo de la maquinaria, de la explotación de las fuerzas naturales y de muchas otras fuerzas productivas, por ejemplo, de las condiciones de aguas, de la iluminación por gas, de la calefacción a vapor, etc., así como la abolición de la ciudad y el campo. Sin estas condiciones, la economía colectiva no representaría de por sí, a su vez, una nueva fuerza de producción, carecería de toda base material, descansaría sobre un fundamento puramente teórico; es decir, sería una pura quimera y se reduciría, en la práctica, a una economía de tipo conventual. Lo que podía llegar a conseguirse se revela en la agrupación en ciudades y en la construcción de casas comunes para determinados fines concretos (prisiones, cuarteles, etc.). Que la supresión de la economía aparte no puede separarse de la supresión de la familia es algo evidente por sí mismo.

[2] Los hombres tienen historia porque se ven obligados a producir su vida y deben, además, producirla de un determinado modo: esta necesidad viene impuesta por su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia.

[3] (Religión). Los alemanes con la ideología en cuanto tal.

[4] La generalidad corresponde: 1) a la clase contra el estamento; 2) a la competencia, al intercambio mundial, etc.; 3) al gran contingente numérico de la clase dominante; 4) a la ilusión de los intereses comunes (ilusión en un principio verdadero); 5) a la ilusión de los ideólogos y a la división del trabajo.

---

* Tomado de K. Marx, F. Engels, Obras Escogidas, t. I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951, pp. 332-334.

---

* Tomada de La sagrada familia, Editorial Grijalbo, México, pp. 9, 10 y 11. Trad. de W. Roces.

---

* Publicado originalmente en Die Neue Zeit, vol. I, 1890-1891.

[1] Después de la derrota de la Comuna de París, Lafargue emigró a España, comisionado por Marx y el Consejo General de la Primera Internacional, para que se ocupara de la lucha contra los bakuninistas anarquistas. [E.]

† El capital, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, p. XV. [E.]

[2] Esta resolución fue adoptada por el Congreso de Bruselas de la Primera Internacional, en septiembre de 1868. [E.]

---

* Publicada en Die neue Zeit, vol. 2, 1906-1907. Comprobado con una fotocopia del manuscrito. [T. I.]

[1] Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue. [E.]

[2] Se refiere a junio de 1848 —la derrota del proletariado de París— y a junio de 1849 —el fracaso de la campaña para una Constitución del Reich en el suroeste de Alemania—. [E.]

---

* Escrito originalmente en inglés. [T. I.]

---

* De un manuscrito de Laura, una de las hijas de Marx. Escrito en inglés. [E.]

[1] Vorwärts: un periódico alemán que apareció en París en 1844. Bajo la influencia de Marx, que participó en su edición desde el verano de 1844, comenzó a adquirir una tendencia comunista. [E.]

En la obra de Karl Marx no sólo se aprecia el planteamiento teórico de la lucha de clases, sino que también subyace una auténtica reflexión sobre la libertad del hombre más allá de los inconvenientes que el capitalismo crea para estorbar su completa realización como persona. *Marx y su concepto del hombre* compagina los manuscritos económico-filosóficos del autor de *El capital* y el análisis que Erich Fromm hace con el fin de valorar, dentro de las ideas marxistas, la naturaleza del hombre y su espíritu de independencia. Fromm penetra en esas ideas que han influido tan profundamente en nuestra época y sitúa a Marx como "existencialista espiritual", destacando a la vez la índole real de su materialismo histórico y de su socialismo para oponerlos como protesta a la deshumanización y a la enajenación del hombre en la sociedad industrial.

**Erich Fromm** (1900-1980), renombrado psicoanalista y psicólogo social de origen alemán. En 1949 se trasladó a México e impartió clases en la UNAM, donde fundó la sección psicoanalítica de la Escuela de Medicina. De su vasta obra el FCE ha publicado, entre otros, *Ética y psicoanálisis*, *¿Tener o ser?* y *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*.

www.fondodeculturaeconomica.com